عبد السلام بنعبد العالي

هايدغر ضد هيجل



التراث والاختلاف

مكتبة الفكر الجديد

التنوير

هايدغر ضد هيجل

التراث والاختلاف

- عبد السلام بنعبد العالي: **هايدغر ضد هيجل**

(التراث والاختلاف)

- **الطبعة الثانية، ٢٠٠٦**

- **الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت**

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٩٦١/١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E-mail : kansopress@hotmail.com

عبد السلام بنعبد العالي

هايدغر ضد هيجل

التراث والاختلاف

التنوير

هايدغر ضد هيجل

التراث والاختلاف

« يتصرف الانسان كما لو كان مبدعاً للغة سيداً عليها . هذا في حين أن اللغة ، على العكس من ذلك تماماً : فهي التي تتعلم ، بالمعنى اللفظي لهذه الكلمة . والانسان لا يتعلم إلا استجابة للغة عندما يصغي لما تقوله وينصت اليها »

م. هايدغر

« إن التفسير الحق لا يفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه . إنه يفهمه فهما مخالفاً . بيد أن الفهم المخالف ينبغي أن يتم بحيث يدرك ذات الشيء » .

م. هايدغر

مقدمة :

في مسألة التراث

على الرغم مما قد يوحي به هـذا العنوان ، فلن أتحـدث عن هيجل ولا عن هايدغر ولا عن موقف هذا من ذاك . إن ما أرمي اليـه منه هـو إن ينقل القارىء الى الأصول الفلسفيـة لإشكاليـة التراث : ذلـك أن هذه الاشكـالية المـانية في اصـولها ومسـألة الـتـراث طرقت ، ومـا زالت تطرق ، في نـظرنـا ، بـالكيفية التي نحتهـا الفكر الالمـاني منذ بـداية القـرن الماضي حيث طـرحت مسألة الـتراث في ملابسـات سياسيـة وفكريـة معينة . لـذا فلسنا نقصـد هنا بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الالمانية بقدر ما نود أن نبلور فيهـما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدال في المانيا ثم في روسيا وايطاليا فيـما بعد ، بـل وربما مـا زال يتمخض عنهما كـل جدال جـدي حول مسـألـة التراث : الموقف الأول يمتد من هيجل إلى ديلتي وينظر إلى التراث من خـلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق . أما الثاني فيضم اسماء متنوعة في الـظاهر ويتـواجد فيـه جنبـاً إلى جنب كـل من مـاركس ونيتشـه وفـرويـد وهـايـدغـر . بـل إننـا نجـد صـداه حتى عنـد بعض المفكـرين الفـرنسيـين المعاصرين .

ولا حاجة الآن للوقوف عند تلك المـلابسات السيـاسية والفكـرية التي تميـزت بها المـانيا خـلال القرن المـاضي والتي دفعت بحدة إلى طـرح مسـألـة التـراث . ويكفي أن نقول انها تميـزت أساسـاً بظهـور الوعي القـومي وبروز

النزعات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الايديولوجية واللاشعور . وقد تكرر هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصاً عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابليون فأخذت « الانتلجنسيا » الروسية تطرح مسألة التراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الالمانية وأصبح « شلنج » في البداية هو رائدها في التفكير الى أن عرفت فيها بعد كلا من هيجل وماركس . ونفس الأمر عرفته ايطاليا عند قيام وحدتها .

في جميع هذه الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته . فكان « آخر » المانيا هو فرنسا بثورتها السياسية وانجلترا بمكانتها الاقتصادية . وكان آخر ايطاليا هو قوة فرنسا . اما آخر روسيا فكان « اوروبا » متمثلة في المانيا في حقبة وفي فرنسا في اخرى : فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق المتعددة التي تنخر الآخر وتجزؤه من الضآلة لدرجة أنها تمحي امام هذا الاختلاف الأساس ، وفي هذه الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي . وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي . وما نود القيام به هو محاولة تحديد المفاهيم التي تفترضها الكيفية التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي . فضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة ؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف ؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها ؟

لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بالوقوف عند نشأة « آخر » الهوية العربية . ذلك الآخر الذي اتخذ اسماء متعددة عبر العصور والذي يتخذ اليوم اسم الغرب ، كما لا يتعلق ايضاً بمتابعة الكيفية التي كانت الذات العربية ترتد بها إلى نفسها (ويردها اليها الآخر) لترسم صورة ما عن نفسها (وعن الآخر) وعن ماضيها وتراثها . إن ما يهمنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث

عندنا . فنحن اذ ندرس التراث نريد منه أن يكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية . كما نريد تملكه دون أن يتمكلنا واستلهامه دون أن يستلبنا . ومن هنا يتبلور ذلك الإشكال الذي اعتدنا أن نلخصه عندما نقابل التراث بالمعاصرة . فماذا يفترض هذا التقابل ؟

لنقل بسرعة إنه يفترض مفهوماً زمانياً عن التراث ، وتحديداً خاصاً للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي الذي يكون فيه الزمان صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل . إنه الزمان الذي يقوم ، كما بيّن هايدغر ، على مفهوم الحضور . لذا يريد هايدغر أن ينظر إلى مسألة التراث خارج فلسفة الحضور . وهو لا يعتبر التاريخ تتابعاً لعدة عصور يتجاوز اللاحق منها السابق . وإنما ينظر إليه كما يقول من زاوية تاريخية أصيلة Historiale فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضيّ . وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي[1] إنه ، على العكس من ذلك ، ينظر الى الماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على انه ما يفتأ يحضر . بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا ونحن لا نكون لا على مسافة قريبة ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية[2] . بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا . ومن هذا المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة .

---

(1) يقول هايدغر « . . . يقتضي ذلك ان يحرر الفكر الذي نقل الينا فيتمكن من العودة الى ما اختزن فيه : الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود - الى هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوما أسبق منه ، دون ان يفكر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن ينظر اليه كأصل (. . .) . ان حوارنا مع تاريخ الفكر لا يتحدد بالتجاوز وانما بالرجوع الى الوراء (. . .) هذا الرجوع يقودنا الى ميدان أهمل حتى الآن وهو اول ميدان يستحق ان يذهب فيه التفكير الى الحقيقة في وجودها » .

M. Heidegger. Identité et difference in Questions 1. P. 283-4 Gallimard. Paris 1979

(2) يقول هايدغر « ان المسافات الزمنية وتسلسل العلل تمتّ الى التاريخ لا الى الوجود التاريخي الاصيل . فحينما نوجد تاريخيا ، لا نكون لا على مسافة بعيدة ولا على مسافة قريبة من الاغريق . اننا نكون بالنسبة اليهم في التيه والضلال » .

M. Heidegger: Chemins P. 275, Gallimard 1962.

إلا أن المعاصرة هنا لا تعني المثول المباشر والحضور الواعي . ان التراث يكون حاضراً زمانياً غائباً وعياً . أو لنقل ، مع هايدغر ، إن حضوره لا يتم كذاتية متعينة وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده .

يتعلق الأمر اذن بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيداً عن مفهوم الأصل مثل اللاشعور الفرويدي ،لأنماط الزمان . يتعلق الأمر بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة .

هذا التصدع لمفهوم الكائن لا بد وأن يتعارض مع الطرح التقليدي لمسألة التراث . ذلك أن هذه المسألة ارتبطت دوماً بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات ، عن الاستقرار والدوام : دوام الأرض التي نحيا عليها ، واللغة التي نتكلمها ، والمدينة التي نعيش فيها والفكرة التي نعتقد حقيقتها . فنحن إذ نعتقد أن حاضرنا يستند إلى ضرورات قارة ومقاصد عميقة نلجأ إلى التراث لتقوية هذا الوهم بالخلود وإثبات « النحن » وحفظه . ومن هنا كان حديثنا دوماً عن تراث بصيغة المفرد ، بل وعن « التراث » بصيغة التعريف . ومن هنا أيضاً ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق ، ولا تنظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنا . وربما آن الأوان لإقحام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث ، لا في صيغته المفردة ، بل في غناه وكثرته والإصغاء لأصواته المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود .

إلا أن الأصوات ، كما نعلم ، لا تتكافأ في فرص أخذ الكلمة . فما اكثر تلك التي قمعت فاضطرت أن ترسم لنفسها مسالك معقدة وتتخذ دروباً ملتوية و« تختزن » في مكبوتات اللاشعور . غير أن مكبوتات اللاشعور هذه ، إن كانت لا تحترم انماط الزمان فهي لا تندرج أيضاً وفق معايير القيم . وهذا يعني أن مسألة التراث ينبغي أن تطرح فيما وراء الخير والشر : فإذا كان التراث يشكل جانباً من مستوانا الرمزي Notre Symbolique فهذا يمنعنا من

النظر إليه من خلال نزعة ارادية تقرر ما ينبغي أخذه منه وما يلزم تركه : فالأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء اشيائه الجميلة ولا باستعراض احقاب للوقوف عند لحظاتها المشرقة ولا بابراز المفكرين الذين كانوا يساراً ضد كل يمين . بل انه يعني ، على العكس من ذلك ، التحرر من الوهم الافلاطوني لتاريخ ـ ذاكرة ، لإقامة ذاكرة ـ مضادة Une Contre-mémoire بحيث لا يكون التراث وعاء نغرف منه ما يلائم حاضرنا ولا نلجأ اليه لاسترجاع حقائق منسية وإحياء قيم غابرة . وإنما نعيد انتاج تلك الأصول لمتابعة نشأتها وكيفية ترسخها في لا وعينا . سيكون سؤالنا ، والحالة هذه : **كيف تشكلت ذاكرتنا العربية ـ الاسلامية** وكيف ارسيت دعائمها ؟ وكيف ترسخت اصولها وثبتت نماذجها ؟ ومجمل القول كيف اصبحت قيمها قيماً ؟ ولا داعي إلى التأكيد بأن هذا السؤال ينطوي على اسئلة ضمنية تتعلق بالكيفية التي نحت بها الآخر . ذلك أن جنيالوجيا الذات هي في نفس الوقت جنيالوجيا الآخر . فالسؤال عن « النحن » يعني ايضاً السؤال كيف اصبح غيرنا « الآخر » وما هي اشكال « الغرب » التي صنعها الخطاب العربي ؟

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذه الأصول ، كما يؤكد هايدغر مرة اخرى ، لا تعرض علينا نفسها بقدر ما تخفيها وتغلفها . فالتراث لا يوجد وجوداً تاريخياً Historique وهو ليس محفوظاً بين دفات كتب الأصول . انه موشوم على جسم « الشعب » ، عالق بآذانه ، منقوش على جدرانه ، حالّ في لغته ، مكبوت في لا وعيه .

لا يتلخص التراث اذن في ما يسمى « ثقافة عالمة » ولا تؤول مسألته إلى مجرد مسألة معرفية ترتد إلى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية استعادة الماضي ودراسة التاريخ وتأويل النصوص وتحقيقها . إن الأمر يتعلق ، بصفة اقوى من ذلك ، بثوابتنا الفلسفية : بمفهومنا عن **اللغة** وعن **التاريخ والهوية** بل وعن **الكائن** ذاته ! فإمّا أن تعتبر الهوية معطى أول ويقذف بالآخر في خارج مطلق ، ويكون التاريخ إحياء لنفس خالدة وتقوية للوهم بالخلود . أو تكون الهوية امراً يغزي ويكتسح ، وحينئذ يكون البحث في التراث إصغاء

لأصـواتـه المتعـددة . امـا أن يكـون التـاريـخ تكـراراً لا يمـل للصـورة التي استطاعت أن تسود والتي يقدم بها التراث ذاته ويؤرخ لها ويعيها ، أو يكـون تملكاً لفراغاته وحفريات لصمته والتفاتاً للمنسي منه .

ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى أننا إن كنا قد تعودنـا الحديث عن التـراث بصيغـة المفرد فـذلك لأننـا اعتدنـا أن ننظر إلى اشكـال التراث في مـركزيتهـا الرسمية فأخذنا نعتبر مركزاً مـا اعتبره هـو كذلـك ونهمش ما همشـه وما تفتـأ تهمشه الصورة السائدة عنه . وربما حان الوقت لخلخلة تلك المركزيـة واعطاء الكلمة للهوامش .

يتضح لنا الآن أن اعادة الصياغة النظرية لمسألة التراث تفرض علينا ، قبـل كل شيء ، اعـادة النظم في المفـاهيم التي رسخها التـراث الميتافيـزيقي وأزح بهـا لذاتـه متمثلاً في فلسفـة هيجل ـ وخصـوصـاً مفهـوم اللغة وتـوليـد المعاني ، ومفهوم الهوية ، ومفهوم التاريخ ذاته .

الفصل الأول

التراث ، الكتابة والايديولوجيا

1 ـ هايدغر ضد هيجل :

الميتافيزيقا والكتابة

« على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دوما نص مكتوب ، إلا انه ينطوي على الرغبة في ان يمتحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى ، في الأغلب الأعم ، الى تعليمه . وهذا بالضبط هو ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيا » .

J. Derrida : De la grammatologie P . 229. Minuit 1967.

« إن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة ، يكتب لكي يُقوِّض النقص الذي تسببه الكتابة (. . .) الفيلسوف يكتب لكي لا يحيد عن دائرة الميتافيزيقا التي تتمركز حول اللوغوس » .

J. Derrida : Marges de la Philosophie. P. 346.Minuit 1972.

« كان هيجل ذاته قد وقع في هذا الفخ : فمن جهة لخص فلسفة اللوغوس في مجموعها وحدد الانطلوجيا كمنطق مطلق . وحدد تعيينات الوجود بكاملها كحضور ، وأعطى للحضور معنى دينياً . فجعل منه إقتراباً للذات اللامتناهية من نفسها . ولهذه الأسباب ذاتها حط من الكتابة وجعلها تابعة . وهو عندما ينتقد اللغة التي وضعها لايبنتز ويعيب عليها ما تتسم به من نزعة صورية واعتماد على الرمز الرياضي فإنه لا يحيد عن ذات الأمر ولا يعمل إلا أن يفضح كون اللوغوس يوجد خارج الذات بعيدا عنها في عملية التجريد ويرى في الكتابة نسيانا للذات واغترابا وخروجاً ، اعني نقيضا للذاكرة المستوعبة الملتهمة » .

J. Derrida: De la grammatologie op cite p39.

تنظر الميتافيزيقا إلى الكتابة كوسيلة تعبير . انها الجسر الذي يسمح بعبور المعاني ، والمجاز الذي يقوم بنقلها . وهي أداة لتبليغ المعاني وتمثيلها ، ومناسبة لحضور المعنى ومثوله . فالميتافيزيقا تنفي مادية الدليل (Signe) وكثافته . وهي تعتبر الدال مجرد مظهر للمدلول . فتعطي اسبقية زمانية ومنطقية ـ بل وشرفية ـ للمعنى على الدليل ، للمدلول على الدال ، للفكر على المادة وللنفس على الجسد . وبما أن الكتابة ليست مجالاً لإنتاج المعاني ، بما أنها مجرد جسم وتقطنه روح النص ، بما أنها مجرد قنطرة وتعبير ، فلا يعود الدليل إلا مناسبة لاستحضار المعنى الأصلي المستقل عن كل عملية انتاج ، سواء أكان ذلك المعنى قد وجد في عالم مفارق ، أو كان محتوى ذهنيا أو مقصد ذات تعطي للموضوعات معانيها .

إن الميتافيزيقا تنظر إلى الكتابة كعملية حصر يهيمن عليها منطق الهوية . وهي لا ترى إلى النص كنسق يفيض بالمعانى un systéme Connotatif ،ولا الى الدليل كتكثيف لعدة تأويلات وكفضاء تفاضلي defferentiel ، وإنما ككلمة ولفظ . واللفظ عندها هو الحد الذي يحصر المعنى ويحدّه ويحدده . إنه التعريف الأحادي الذي يعطينا ماهية الأشياء وحقيقتها : « إن فلاسفة الميتافيزيقا قد ساهموا في ترسيخ هذا الغموض عندما أرتأوا أن الدلائل والمعاني هي الواقع الفعلي الذي لا يلحقه التغير والذي يقبله الجميع . هذا في حين أن الفكر عندما يدرك شيئا سيستعرض سلسلة من العلامات والدلائل التي تقدمها له الذاكرة فيبحث عما يتجانس ويتماثل ، وأن الانسان عندما يطلق دليلا مماثلا على شيء ما ، يعتقد أنه تملّك ذلك الشيء وأخضعه وأنه تمكن من معناه (. . .) إن الكلمات التي تستعملها اللغة البشرية قد ظهرت دوما ، لا كعلامات ودلائل ، وإنما كحقائق تتعلق بالأشياء التي تشير اليها »[1] .

F.Nietzsche. **Volonté de Puissance T 1.P.112. Trad G.** Bianquis. Gallimard 1947. (1)

إذا كانت المعاني إذن ليست مفعولات للكتابة ، وإذا كانت الكتابة أمرا ثانويا فلماذا تقبل الميتافيزيقا ، أو على الأقل لماذا قبلت في الأخير (ما دام سقراط لم يكتب) ، أن تسجن الحوار الفلسفي في جسم الكتابة وتلطخ المعاني الميتافيزيقية بمادتها ؟

ذلك ، أن الكتابة لا تنحصر فحسب ، في كونها وسيلة تعبير وتمثيل وتبليغ ، وإنما في كونها أساسا أداة لحفظ المعاني وحمايتها ضد عبث الأقدار وفعل الزمن : فالميتافيزيقا إذ تلجأ إلى الكتابة فلتعطي معانيها طابع الخلود وتجعلها تعيش في حاضر دائم.. وقد يتم هذا ، إما بتقليص الزمان وتحويله الى نقطة ، وهي بالضبط نقطة التملك اللحظي للمعنى . وهذا ما نجده مثلا عند ديكارت الذي يرمي إلى ادراك المعنى في فعل الحدس الذي يستمد يقينه مما يتميز به من وحدة تجعل المعاني حاضرة في الذهن المتنبه . وحتى الرياضيات عنده لا تستمد يقينها من كتابتها الاستدلالية وصرحها الاستنباطي (ذلك الصرح الذي يكون ضياعا للحدس ومناسبة لعمل الذاكرة) بقدر ما تستمده من كيفية ادراكها لموضوعاتها . لكن ضبط الزمان وقهره قد يتمان بطريقة أخرى كتلك التي نجدها عند هيجل حيث تعكس الكتابة صورة الحركة التاريخية وتتحول الى ذاكرة ضخمة تختزن جميع اللحظات . انها كتابة تقوم على الزمان والتاريخ ، ولكنه التاريخ التاريخاني الذي يقوم ، كما بين هايدغر ، على فلسفة الحضور ، والذي يحوّل الزمان ، في نهاية الأمر ، الى حاضر متحرك ويجعل السلب تحت رحمة المفهوم ، والاختلاف في خدمة التطابق .

هذا الحرص على الاستمرار والدّوام هو ما يجعل الميتافيزيقا تنفر من النص البلّوري المتقطع وتحرص على الكتابة الموصولة التي تلائم الفهم الافلاطوني للمعرفة التراكمية، المعرفة ـ الذاكرة ، والتي يطبعها مفهوم الوحدة ، تلك الوحدة التي تعكس وحدة الذات المتملكة للمعنى والمتحكمة فيه والتي تزود الكتابة بمضمونها .

نعم أن تدوين النصوص وكتابتها استخدم دوما لقهر الإتلاف الذي قد يلحقه الزمان ، والنسيان الذي قد يسببه التقادم ، وذلك لترسيخ المعنى وحفظه من الكلام الذي ينسخ بعضه البعض . لذا ارتبطت النصوص المكتوبة دوما بالمؤسسات الايديولوجية التي تسعى الى المحافظة والتقليد كالمؤسسات القضائية والكنسية والتعليمية حيث يكون النص المكتوب سلطة تحاول تلك المؤسسات أن تفرض عن طريقها نفوذها وسيادتها . فكأن الكتابة هي الوسيلة التي يصبح بها النص الميتافيزيقي موضوعا اخلاقيا يقضي منا احترامه وتقديسه ومعاملته « بنزاهة علمية » .

هذا الحضور الذي يطبع الزمان هنا يطبع الكائن كذلك . والكتابة الميتافيزيقية تقوم في نهاية التحليل ، على انطلوجيا التطابق والوحدة ، أي على أنطلوجيا تعتبر الكائن موحدا باستطاعة وحدة المفهوم Concept أن تضمه وتجمعه في كل منسجم . يقول نيتشه : « تعطي الميتافيزيقا لكتاب الطبيعة تأويلا روحيا كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماؤها يعطونه للكتاب المقدس »[(2)] .

إذا كانت الكتابة تقوم بحفظ المعنى ، فهي بالرغم من ذلك لا تعمل على انتاجه ، لهذا فإن دورها ثانوي من هذه الزاوية . اهذا الدور الثانوي الذي تعطيه الميتافيزيقا للكتابة ليس في واقع الأمر إلا اعلاء لفعل القراءة ، وتقديما للصوت واللوغوس على العلامة والأثر . والقراءة هنا هي ذلك الفعل السحري البسيط الذي يلغي المادة المكتوبة ليتمكن من روح النص ويسمع صوته وينفذ الى اغواره . انها ليست هي ايضا عملية انتاج تحول المادة الخام ، وإنما هي مجرد موقف انفعالي يتمثل في الانصات لخطبة النص والتقاط معناه . هذه ذات القراءة التي ينعت بها (التوسير) مؤلفات الشباب عند ماركس حيث كان هذا الأخير « يقرأ حضور الماهية » « المجردة » في وجودها

---

(2) F.Nietzsche: Humain Trop humain. T 1. P. 8 Gallimard

« العيني » الشفاف . في هذه القراءة المباشرة للماهية في الوجود ، يتجلى النموذج الديني للمعرفة المطلقة الهيجلية ، تلك الغاية التي يسعى التاريخ نحوها بحيث يصبح المفهوم مرئيا منكشفا حاضرا بيننا بلحمه وعظمه (. . .) وهذا ما يسمح لنا بأن ندرك بأن الحنين إلى قراءة الكتاب المفتوح ، وقراءة « كتاب الطبيعة الكبير » الذي يتحدث عنه « غاليليو » ، هي قراءة سبقت كل علم ، وانها ما زالت تجترّ الاوهام الدينية للحضور واسطورة الكتب المقدسة حيث كانت الحقيقة تتجسد في تلك الكتب وترتدي كلماتها . وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه لكي نعامل الطبيعة أو الواقع ككتاب ، حيث ينطق الخطاب الصامت للغة « تتألف من مربعات ومثلثات ودوائر » كما يقول غاليليو ذاته ، كان ينبغي أن تكون لدينا فكرة معينة عن القراءة تجعل من الخطاب المكتوب الشفافية المباشرة للحقيقة ، ومن الواقع صوت خطاب »[3] . (بعض الابرازات من عندي) .

تقوم هذه القراءة اذن على ابستملوجيا ديكارتية ـ غاليلية ، أي على ابستملوجيا المباشرة وعلى فلسفة الحضور . حيث تؤول القراءة الى مجرد الشرح والتعليق مع ما يقتضيه المنهج الديكارتي من حسن تنبيه وتخلص من أحكام مسبقة وعدم تعجل . . .

واضح مما سبق أن كل كتابة/قراءة تريد أن تقوّض الميتافيزيقا لا بد وأن تتخلص اساسا من فلسفة الحضور هذه ، سواء تعلق الأمر بمفهوم الزمان أو بمفهوم الكائن كحضور أو تعلق بحضور المعنى بالنسبة لنفسه أو بالنسبة للوعي . ولكنها مضطرة قبل هذا أن تقحم المعاني داخل عملية الكتابة/القراءة التي عملت على انتاجها ، أي أن تنظر إلى هذه العملية كممارسة دالّة تدخل ضمن مجرى التفاعل الاجتماعي للممارسات الاجتماعية ، وبهذا تصبح مجالا للصراع الطبقي ، وبؤرة التناحر بين إرادات

---

(3) L. Althusser : lire le capital, t.p 13 FM. paris

القوة ، وملتقى المنظورات Perspectives المتباينة . بهذه الكيفية لن يعود النص حاملا للحقيقة ، ولكنه لن يكفّ مع ذلك عن أن يكون مدار الصراع حولها . ومجمل القول ، فإن هذه القراءة المقوّضة للميتافيزيقا تنظر الى النص من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة ، فتحاول أن تبرز « حياة الحقيقة » داخل المجتمع ، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها ، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها انتاج النصوص والاعتراف بها وطبعها ونشرها ، وتداولها وتأويلها .

لا يهدف هذا التقويض اذن الى فك رموز المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية وإنما يرمي إلى الكشف عن الطريقة (أو الطرق) التي تستعمل بها هذه المفاهيم وتروّج وتتداول ، والتي بها تنتج ويعاد انتاجها . يقول نيتشه : « إن ما يهمنا أساسا هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء ، لا معرفة ماهياتها . فما يشتهر به شيء ما ، ان اسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه - كل هاته الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ ، تصبح ، من شدة ما نؤمن بها ، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر ، تصبح تدريجياً لحمة الشيء وسداه ، فيتحول ما كان مظهرا في البداية الى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية »[4] . لا يتعلق الأمر إذن بقراءة شارحة تفك رموز النص وتحاول أن تنفذ إلى اعماقه لإدراك الحقيقة التي يحملها والتي أودعها اياه كاتبه بعد أن دارت بخلده و« سكنت » ذهنه وجالت بفكره ، وإنما بقراءة لا تميز بين النص وكاتبه ، قراءة فعالة تنتج النص اللامكتوب والذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه وعرضا من أعراضه .

واضح أن هذه القراءة لا يمكن أن تكون إلا قراءة مشخصة للأعراض ، والحديث عن العرض اعتراف بالاستحالة المبدئية لـ « عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل والتعليق ، وبالقضاء على الكتابة عن

---

(4) F.Nietzsche: Le Gai Savoir. P. 58

طريق الكتابة الأخرى التي هي القـراءة »[5] . هذه هي القـراءة الثانية التي يرى (التوسير) أنه يجدها عند ماركس في كتب نضجه «وهي قراءة مشخصة للأعراض لأنها تكشف اللامنكشف في النص الذي تقرؤه فترده الى نص آخر حاضر بغيابه الضروري في النص الأول »[6] .

لا يمكن لهذه القراءة بالطبع أن تقوم على ابستملوجيا المباشرة ، ولا على انطلوجيا المطابقة والوحدة ، ولا يمكن أن تقرأ الواقع على أنه « كتاب مفتوح » يعطي للقارىء معانيه بصفة فورية ، وإنما في تباعده عن نفسه ، هذا التباعد هو من صميم الواقع ذاته وليس راجعا لنقائص القارىء او قصوره المنهجي ، وهو تباعد يجعلنا لا ندرك مفعوله بحيث إذا أردنا أن نقرأه قراءة مباشرة وقعنا في فخ الفيتشية والوهم : « فحيثما كان ماركس الشاب ، في **مخطوطات ٤٤** يقرأ مباشرة وعلى كتاب مفتوح الطبيعة البشرية في استلابها الشفاف ، فإن **كتاب الرأسمال** يأخذ بعين الاعتبار مسافة وتباعدا من صميم الواقع ، حالين في بنيته ، بحيث يحجبان مفعوليهما ، ويتوّجان ذلك المفعول بوهم قراءتها المباشرة اي بالفيتيشية »[7] .

نحن إذن أمام قراءة تتهم المباشر ، فتحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها ، والتي ليست هي عملية إظهار وتملّك للمعنى الوحيد كما تريد الميتافيزيقا ، وإنما عملية لتوليد الاستعارات Procés de métaphorisation . انها قراءة لا تنظر إلى الدليل والنص من حيث يهيمن عليهما منطق الهوية بل من حيث ينخرهما الاختلاف . ذلك الاختلاف الذي يجعل « الواقع » ذاته بنية لا شعورية « تتكون » من الفراغات والتباعد ، فيقضي على مفهوم الوحدة وينفي قابليته للضم الكلي . لا عجب إذن أن تكون الكتابة « الملائمة » لهذه القراءة كتابة مقطعية تنبذ الاستمرار والوصل

---

(5) J.Derrida: De la grammatologie. Op. cité. P.229.

(6) L.Althusser: Lire le Capital op Cité P8-9

(7) Ibid. P.14

وتقضي على الزمان كحضور وتهاب الامتلاء والتحقق . إنها كتابة تقحم الزمان داخل النص ذاته ، ولكنه ليس زمان الحاضر المتحرك ، بل الزمان الذي ينخر الحضور ذاته ويجعل الهوية مفعولا لاختلاف ، والوحدة نتيجة لتعدد والعمق فعلا لسطوح . انها تحاول أن تقضي على الوهم الافلاطوني لمعرفة ـ ذاكرة لتنظر إلى النسيان في قوته الفعالة(8) .

لا يمكننا ، والحالة هذه ، أن نفصل القراءة عن الكتابة . فالكتابة، بهذا المعنى ، تقدم لنا نفسها مقروءة مؤوله . والنص لا ينتظر هذه العين التي ستجيء لترى فيه ما تراه . وانما هو يرى ذاته « فليست الرؤية هنا رؤية ذات فردية تمتلك القدرة على الابصار فتمارسه ، في انتباهها وشرودها . بل ان الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص ، انها علاقة الانعكاس ، المحايثة لمجال الاشكالية النظرية ، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها . وبهذا تفقد الرؤية امتيازاتها الدينية التي كانت تعطيها اياها القراءة الأولى (الميتافيزيقية) فلم تعد إلا انعكاس الضرورة المحايثة التي تربط الموضوع أو الأشكال بظروف وجوده ، تلك الظروف التي تتحدد بشروط انتاجه . وبعبارة أوضح : لم تعد الرؤية رؤية عين (عين العقل) ذات ترى ما يوجد داخل الحقل الذي تحدده الاشكالية النظرية . ان الحقل هو الذي يرى ذاته في الموضوعات والمسائل التي يعينها »(9) نحن اذن امام مقروء يقرأ ذاته ، أمام مقروء هو القارىء ، وموضوع هو الذات . فلا يتعلق الأمر بذات ناظرة

---

(8) ينبهنا (هايدغر) الى ان ما نقوله عن النسيان عادة من حيث هو « خسارة » وضياع ليس الا نتيجة للفهم الافلاطوني الميتافيزيقي عن الذاكرة من حيث هي امتلاء وغنى . يقول : « لقد تعودنا أن نرى في النسيان مجرد عدم الاحتفاظ ، ومجرد ضياع . (...) هذا في حين أن تاريخ الفكر الغربي لم يبدأ بالتفكير فيما يمكن ان يفكر فيه بل بالضبط بتركه في النسيان » Qu'appelle-t-on penser? P154 . « ان نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه . ان النسيان من صميم الوجود الى حد أن فجر الوجود يبدأ كانكشاف للحاضر في حضوره . وهذا يعني ان تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود » Chemis P. 297

(9) L.Althusser: Lire le capital. op cité P. 25

تقهرها صعوبة تأويل النص وانما بنص يفيض لوحده . وبالمثل فإن ما يحجبه النص ، أن اللامرئي ، ليس هو ما غاب عن عين ناظر ولا ما خفي عن رؤيته : « ان اللامرئي هو ما لم تره الاشكالية النظرية ذاتها في موضوعاتها ، انها الظلمة والعين التي لا تبصر انعكاس الاشكالية النظرية على نفسها . عندما تستعرض لا ـ موضوعاتها ولا ـ مسائلها كي لا تراها »[10]

نحن اذن امام قراءة/كتابة بدون ذات[11] . وأمام فكر بدون ذات مفكرة Cogito . ولكنها كتابة/قراءة غنية لا تعطينا نفسها الا فيما تحجبه عنا . وبالضبط « فيما تحمله في طياتها من رخاوة ، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة ، في الصمت الذي يتخلل خطابها ، والنقص الذي يعوز مفاهيمها ، والبياض الذي يتسلل الى سواد كتابتها الدقيقة ، ومجمل القول ، في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه »[12] .

وخلاصة القول ، فإن القراءة المقوضة للميتافيزيقا ، لا تنظر إلى النص كما لو كان ينطوي على نيّة ما ، اللهم ان كانت تلك النية هي سوء النية التي لا تصدر عن أي كائن أخلاقي . وبهذا المعنى فهي إذ تقرؤه فلتنتج ما لم يفكر فيه . ولا حاجة إلى التأكيد من جديد بأن هذا اللامفكر فيه ليس هو ما غاب عن ذهن مفكر ، ذهن ذات مفكرة ، ولا هو ما يوجد خارج المفكر فيه بعيدا

---

(10) Ibid. P.26

(11) تذكرنا هذه القراءة/الكتابة بما يقوله م. فوكو عن حفرياته المعرفية التي « لا ترمي الى معاملة الخطاب كما لو كان مجموعة من الدلائل (التي تحيل الى مضامين ومحتويات وتمثلات) ، وانما كممارسات تشكل الموضوعات التي تتحدث عنها . حقا ان الخطاب تكون من الدلائل والعلامات . غير ان ما يقوم به لا يقتصر على استعمال هذه الدلائل كي تدل على الاشياء . وان عدم الاقتصار هذا هو الذي يجعل العلامات تتميز عن اللسان والكلام » . انها « لا تسعى أن تردد ما قبل فتحاول بلوغه في هويته المتحققة ، كما انها لا تمحي في قراءة متواضعة تفسح المجال لعودة النور البعيد في طهارته وضيائه ، نور الاصل الذي كاد يزول . انما اعادة كتابة لا اكثر ولا اقل » وهي لا ترد الخطاب الى وحدة اصلية : « فالذات المبدعة من حيث هي علة وجود العمل الفكري امر بعيد عنها » . انظر بهذا الصدد .

(12) L.Althusser: Lire le capital. op cité p. 25.

عنه : « ان اللامفكر فيه ، في فكر ما ليس نقصا يعيب ذلك الفكر . ان اللا ـ مفكر فيه لا يكون كذلك إلا بما هو لا ـ مفكر فيه . وكلما كان الفكر اكثر اصالة ، اغتنى « لا ـ مفكره » (. . .) اذا ما اردنا ان ندرك فكر المفكر ، علينا أن نبرز عظمة ما ينطوي عليه من أمر عظيم . حينئذ ندرك ما لم يفكر فيه »[13] .

(13) M.Heidegger Qu'applle-t-on penser? p118-119 puf 1959

2 ـ هايدغر ضد هيجل :

التيه ومكر التاريخ

« إن المعلم في معبد دلف لا يُظهر ولا يخفي : انه يحيل ويشير » .

هيراقليط

« ربما كان علينا ان نمجّد تمجيداً اكبر الحشمة والوقار الذي يطبع الطبيعة ويجعلها تتستر وراء اللغز وعدم اليقين . ربما كانت الطبيعة امرأة تعرف لماذا لا تفصح عن أسسها ودوافعها ؟ [. . .] عجباً لهؤلاء الأغريق . لكم كانوا يعرفون أسباب العيش ! إن ذلك يستلزم البقاء على السطح في ثنايا الثوب ، عند القشرة والبشرة . انه يقتضي عبادة المظهر والإيمان بالشكل وبالأصوات والكلمات ، الايمان بأولمب المظهر . هؤلاء الأغريق كانوا سطحيين . . . من شدة عمقهم ! » .

نيتشه . مقدمة العلم المرح

ليس التاريخ عند هيجل تقدماً خطياً للانسانية لا تفتأ تسعد وترضى عن مصيرها . ذلك أن هيجل تجاوز بكثير المفهوم المبسّط الذي اشاعته « الأنوار » عن التقدم . فالفكر المطلق الذي يظهر في التاريخ ليس مجرد تحقيق انسانية حكيمة راضية . صحيح أن التاريخ صيرورة للعقل المطلق والحرية الحقة للفكر . بيد أن هذا العقل ليس هو العقل المجرد الذي لدى الافراد ، والذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها ، وليس هو مختلف الآراء الشخصية وما لدى الأفراد من وعي بذاتهم . ذلك أن هذه ليست إلا لحظات

للتاريخ وهي ادنى أن تريد ما يكون انها في خدمة ما يتجاوزها . فإن كانت تحقق بشكل او بآخر معنى التاريخ ، الا أنها لا تقرر ذلك المعنى . فهذا المعنى هو المطلق وهو موضوعي بقدر ما هو ذاتي . انه جوهر التاريخ العام وبالرغم من ذلك فلا وجود له إلا عن طريق وعي الأشخاص الذين يحوزون أدوات في يد الفكر المطلق .

وهكذا فإن الانسان الفرد ، فيما هو كذلك ، يحقق تاريخياً غير ما يعتقد أنه يريد ، حتى وان كان ما يحققه بالفعل ليس غريباً عنه تمام الغربة . بهذا المعنى يتكلم هيجل عن فكر للعقل في التاريخ . بيد أن هذا لا يعني ان الانسان عند هيجل في أيدي قوة خفية تفعل به ما تشاء . إذ لا وجود للمطلق الا في الانسان . ولا يتعلق الأمر مطلقاً بشر اخلاقي كوني أو خطيئة أصلية بالمعنى الديني . يقول هيجل : « في التاريخ العام ينتج عما يقوم به الأفراد غير ما سعوا نحوه وبلغوه ولا علموا به أو أرادوه مباشرة . انهم يحققون مصالحهم . لكن يحدث ، في ذات الوقت ، أمر يظل متستراً لا يدركه وعيهم ولا ترقى اليه انظارهم [. . .] فالعمل المباشر يمكن أن يسع اكثر مما يتجلى في ارادة صاحبه ووعيه . . . ان جوهر الفعل ، وبالتالي الفعل ذاته ، يرتد ضد صاحبه ويصبح بالنسبة اليه صدمة تقضي على الفعل وتلغيه »(1) . صحيح أن هناك من يقع على الضرورة التاريخية . هؤلاء هم عظماء التاريخ « الذين يعرفون من أين تؤكل الكتف » ، وهم الذين « تضم مقاصدهم الخاصة العامل الجوهري الذي هو الارادة العامة . على هؤلاء ينبغي أن نطلق لقب الابطال . لأنهم استقوا مراميهم ومطامحهم لا من المجرى الطبيعي الهادىء المنتظم للحوادث [. . .] ولكن من منبع ما زال محتواه خفياً لم يبلغ الوجود الحالي » . هذا ما يجعل المطلق يسكن بجوارنا بالرغم منا ، ومع ذلك فلا وجود له من دوننا .

---

(1) Hegel: **La Raison dans L'histoire:** Introduction à la philosophie de L'histoire. PP 111-112. Trad. Papaioannou. U.G.E. Coll. 10/18. Paris 1965.

ليس العقل الهيجلي اذن عقلاً أنوارياً . انه ليس مجرد نور يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها . وهو لا يرقى الى الصواب الا عبر مزالق الخطأ . ذلك أن الانسان يعيش في عالم من الأوهام والانخداعات . ولعل هناك من يردّ بأن فكرة الانخداع هذه لم يكن لتنتظر القرن التاسع عشر الاوروبي وانها شديدة القدم نستطيع ان نرجع بها ، فلسفياً ، الى اصولها الاغريقية ، وانها ظهرت فيها بعد عند اكبر الفلسفات ويكفي أن نذكر اسماء كالغزالي وديكارت وف. بيكون وكنط لنتأكد من ذلك . وبالرغم من هذا فإننا نستطيع أن نقول ان امرأ جديداً لم يعرف الظهور قبل هيجل وأن الفكر الجدلي غير منزلة **الخطأ Le Statut de l'erreur والمكانة التي كانت تعطى له . فإذا كان اليونان** قد تحدثوا عن قوة خداع كونية تناهض الخير وتوقع الانسان في مهاوي الخطأ والفساد هي قوة « الهيبريس » التي كانت وراء سقوط اثيناواضمحلالها. وإذا كانت الفلسفات الدينية تضع الشيطان مصدراً لكل شر وضلال ، وإذا كانت العقلانية الديكارتية فرضت وجود شيطان ماكر يخدع العقل ويغشه ، فإن هذا الخطأ لم يكن من القوة بحيث يصمد ويستمر في الوجود . فقد كانت هناك دوماً لحظة يرتفع فيها ويقهر . وحتى الفلسفة الديكارتية التي جعلت الخطأ من هيم الفكر ووضعت في العقل ذاته قدرات تعوقه عن المعرفة اليقينية ، بحثت عن وسيلة رفع الخطأ والقضاء عليه فرأت في اتباع قواعد المنهاج ما من شأنه أن يجعل العقل سليماً لا تعوقه عوائق الحس ولا الخيال ولا الذاكرة .

الظاهر أننا لا نستطيع أن نقول ذات الشيء عن كنط ففيلسوف كونكسبرغ جعل الوهم يسكن العقل ذاته وأعطى لنشر المعرفة وجوداً فعلياً لا يقوى على رفعه الاستنجاد بمعارف حدسية أو قواعد منهجية . انه ما يجعل العقل يضيع في اوهام ويجادل . هناك خطيئة اصلية للعقل هي خطيئة الميتافيزيقا . فإن كان يتناقض ويجادل فليس ذلك بفعل قوى خارجية . يقول هيجل : « ان كنط أعلى من شأن الجدل . وهذا ما يشكل اكبر حسناته . فهو قد نزع عنه مظهر الوجود الاعتباطي الذي كان التصور التقليدي يضفيه

عليه وعرضه كفعالية ضرورية للعقل »[2] . الظاهر اذن أن كنط رفع الوهم إلى مستوى الوجود الضروري وجعل التناقض من صميم العقل ذاته . لكنه ، بالرغم من ذلك ، لم يرق به إلى مستوى التاريخ . وهذا بالضبط ما يعيبه عليه هيجل : « فبقدر ما كانت فكرة كنط عميقة بقدر ما كانت الحلول التي أعطيت للنقائض حلولاً سطحية . لقد شعر كنط بنوع من الحنان امام العالم واعتقد أن التناقض سيكون وصمة عار على جبينه ، وأن العقل هو الذي ينبغي أن ننسب اليه التناقض [. . .] في حين ان النقطة الاساسية التي ينبغي ان ننتبه إليها هي انه لا توجد فحسب اربع نقائض ، بل انها في جميع الموضوعات مهما كانت طبيعتها مثلما انها في جميع تمثلاتنا وافكارنا ومفاهيمنا »[3] ليس الانخداع اذن كامنا في العقل ، وانما يوجد على مستوى التاريخ والكائن والعقل الكوني . الحقيقة والخطأ ليسا خصائص خطاب ، كما انهما ليسا يقينا ذهنياً . وليس المنطق قواعد صورية تتحكم في القول او تضبط العقل المجرد . انها قوانين الوجود بكامله . المنطق انطولوجيا .

جل الذين اعقبوا هيجل حاولوا ان يطوروا فكرة مكر العقل هذه . الا أنهم اختلفوا في تأويلها كما اختلفوا في فهم الفكر المطلق : ذلك أن فلسفة هيجل ، رغم الحاحها على المنظومة والنسق لم تكن لتخلو من التباس : اذ يمكن أن تجد امتدادها في اتجاهين متباينين : فلسفة في التاريخ تؤدي إلى نزعة انسانية بالمعنى الذي سيعطيه كل من فيورباخ وماركس (على الأقل في مؤلفاته الأولى) وهي تتجلى اساساً في كتاب « فلسفة الحقوق » حيث تكون الفكرة هي الارادة الكلية للدولة والدولة هي محقق التاريخ ، أو فلسفة المعرفة المطلقة التي تنتهي الى كتاب المنطق . في المنحنى الأول يكون الانسان مقياس الاشياء والفاعل التاريخي الاساس ، اما في المعرفة المطلقة فلا يكون الا صدى لمنطق التاريخ ناطقاً باسمه . في الحالة الاولى يكون الانسان

(2) Hegel: **Morceaux Choisis.** Trad. H. Lefevre. **Gallimard** Coll. Idées.

(3) Ibid.

مسؤولاً عن غوايته ، اما في الحالة الاخرى فإن الانخداع خطيئة ولعنة يقع الانسان تحت نيرها .

لا يعني هذا أن الهيجليين انقسموا قسمين ، كل اتخذ منحى خاصا من المنحيين إذ أننا نلغيهما عند ذات المفكر حسب مراحل تطوره الفكري (هذه هي حال ماركس كما يذهب التوسير) . ولكن ما يهمنا هنا أن جل الذين نحتوا نظرية عن الوعي الخاطىء والاستلاب والاغتراب والايديولوجية واللاوعي اخذوا فكرة مكر التاريخ ليطوروها في سياق المنحى الأول واعني في اطار فلسفة تاريخانية انسانية النزعة . فلم يتجهوا الى النسق والمعرفة المطلقة وانما إلى اعمال الشباب ليجدوا فيها شهيدا للفلسفة الوجودية او للماركسية الانسية ، وانطلقوا من فلسفة التاريخ ليجعلوا من المطلق امراً في متناول الانسان وغاية للتاريخ البشري . ورغم أن كتاب « فينومينولوجيا الروح » يمزج بين الاتجاهين عند هيجل (حيث يبين ان المعرفة المطلقة لا تظهر الا في التاريخ وبفضله) فقد اتجهوا إليه اساساً باعتباره « علماً لظهور العقل » وتاريخاً للوعي البشري وهو يرقى نحو المعرفة المطلقة ، اي باعتباره نظرية في الوعي . لذا استوقفهم فصله عن « الوعي التقني » واجدين فيه واقع الوجود البشري . ولم يكن هذا الأمر وقفاً على الفكر الفرنسي (اعمال : جان فال 1929 ودروس كوجيف 1933—39 واعمال هيبوليت 1946-1947 وهنري لوفيفر في « نقد الحياة اليومية » . . .) ، بل اننا نجده عند غيرهم ممن حاول بناء مفهوم الاستلاب والايديولوجية وخصوصاً عند الماركسيين المجريين ، وعند لوكاش على الأخص (الذي يهدف في كتابه عن اعمال الشباب عند هيجل (1948) إلى ابراز البعد الانساني التاريخاني لفكر هيجل الشاب) . سيحاول هؤلاء جميعاً أن يترجموا الفكر المطلق إلى هذه اللغة الانسية . وسيقول فيورباخ انه الانسان الفرد ، وسيقول لوكاش انها الانسانية في كليتها وهي ترمي الى تحقيق مساعيها الاساسية . ولكنهم سيعتبرون جميعهم أن نظرية الايديولوجية هي نظرية في الوعي وان الايديولوجية وعي مغلوط وأوهام لا شعورية ، كما انهم سيقولون أن هذه الأوهام تتولد عن خلط بين

عصفور التـاريـخ » وعدم احترام لمراحل تطوره . ومجمل القول إنهم يقيمـون نظريتهم في الوهم على فلسفة تاريخانية تقوم في النهاية على الكوجيطو .

لعل هذا هو ما يفسر هجوم مفكر مثل التوسير عـلى النزعـة التاريخـانية والانسانية ، وحرصه على « تطهير » مفهوم الايـديولـوجية من الـرواسب التي علقت به بفعل الاشكالية التي نحت داخلها . يقول مثلاً (وفي مقال بالضبط تحت عنوان لا يخلو من دلالة الماركسية والنزعة الانسانية) : « تعودنا أن نقول ان الايديولـوجية تنتمي الى منـطقة « الـوعي » . ينبغي ان نحترس من هـذه التسمية التي لم تزل محتفظة بآثار الاشكالية المثالية السابقة على مـاركس . وفي الحقيقة ان الايديولوجية لا شأن كبـير لها « بـالوعي » ، هـذا إن افترضنـا أن لهـذا اللفـظ معنى واحداً . [. . .] صحيـح ان الايديـولوجيـة منظومـة من التمثـلات بيـد أن هـذه التمثـلات لا صلة لهـا « بـالـوعي » ، انها في اغلب الأحيان صور ، واحياناً تصورات ، ولكنها لا تفرض ذاتها على معظم النـاس إلا كبنيات دون ان تمر « بوعيهم » . انها موضوعات ثقافية تدرك وتقبل وتعاني وتعـاش . فتفعل فعلهـا في البشر عبـر مسلسل يفلت من ايـديهم ان النـاس « يحيون » ايديولوجيتهم مثلما كان معتنق الديكارتية يرى ، أو لا يرى ، القمر على بعد مئتي قدم منه : ليس كشكل من اشكال الوعي وانما كمـوضـوع من موضوعات « عالمهم » ، بل كعالمهم ذاته »(4) .

بل إن ميشيل فوكو يعلن صراحة رفضه لمفهوم الايديولوجية بـالضبط لما علق بـه من جراء الاشكـالية الأنسيـة الميتـافيـزيقيـة التي نحت داخلهـا . يقـول : « تبدو لي صعـوبة استخـدام مفهوم الايـديولـوجية راجعـة لأسبـاب ثلاثة : أولها انها تقابل دوماً ، شئنا ام أبينا ، شيئاً مثل الحقيقة [. . .] ثانيها انها تحيل بالضرورة الى ما يقوم مقام الذات Sujet . وأخيراً فإن الايديولوجية هي دومـاً في موقـع ثان بـالنسبة لشيء يشكـل قـاعـدة وبنيـة سفلى(5)

(4) L.Althusser: Pour marx. PP.239-240. Paris. 1972.

(5) M.Foucault: In L'Arc No 70. PP. 20-21.

ونستطيع أن نقول ان فوكو يجمل هنا مختلف الدواعي التي حدت بأغلب المفكرين المعاصرين الى نبذ هذا المفهوم بالرغم من إلحاحهم على أهمية الوهم والضلال امثال نيتشه وفرويد وهايدغر . . .

قد يرد البعض بأنه ليس من العسير علينا أن نجد عند هؤلاء جميعاً مفاهيم « مماثلة » لمفهوم الايديولوجية وانهم حتى وإن تجنبوا استخدامه فقد نحتوا مفاهيم تقوم مقامه كمفهوم اللاشعور كما هو عند فرويد و« مفهوم » الوثن عند نيتشه ، ومفهومي التيه واللامفكرفيه عند هايدغر .

لا يهمنا هنا كل من نيتشه وفرويد . ونكتفي بالوقوف عند هايدغر لنتساءل عما إذا كان الأمر يتعلق عنده فحسب باستبدال للالفاظ ام بتحويل للاشكالية .

المعروف أن الفكر عند هايدغر لا يرد إلى تفكير فرد بعينه . فتاريخ الفكر ، كما هو الشأن عند هيجل ، هو تاريخ الوجود واللامفكر فيه ليس ما غاب عن ذهن مفكر ، ليس لا مفكر ذات مفكّرة . الظاهر اذن ان هذا المفهوم قادر « أن يخرجنا من فلسفة الوعي بحيث لا يعود الضلال لا وعياً أو وعياً مغلوطاً ، وهذا مع احتفاظه بالمنزلة الانطلوجية التي اعطاها هيجل للخطأ عندما رفع اللوغوس إلى مستوى التاريخ واخرجه من العقل المجرد والخطاب البشري ليجعله خطاب الوجود . فهل يتعلق الأمر إذن بتطوير لفكرة مكر التاريخ : الهيجلية مكر ، هذه المرة ، من منظور المنحى الآخر لفلسفة هيجل ؟ للاجابة عن هذا السؤال يمكننا أن نقف قليلاً عند ذلك المنحى لنتبين المسالك التي يؤدي اليها .

يؤكد هيجل هنا أن الوعي بالذات الكوني ليس بالضرورة وعي الانسانية التاريخية وللمشروع البشري بما هو كذلك . أو على الأقل انه ليس اساساً كذلك . صحيح ان مقولات المطلق تنمو هي ايضاً في متاهات التاريخ . بيد أن الخطاب المرتبط بهذه المقولات ، اي منطق هيجل ، لوغوس المطلق ، ليس هو التاريخ كما يؤكد هيبوليت . حينئذ لن يكون

الوعي المطلق انعكاس الوعي ، وإنما انعكاس المباشر ذاته وتفسيره الداخلي . لن يعود المعنى ، والحالة هذه ، معنى ذاتياً يقابل الوجود الموضوعي ، وإنما معنى الوجود ذاته . وان وحدة المعنى والوجود قائمة سواء في بداية التاريخ أو عند نهايته . ها هنا نلغي الدائرة الهيجلية . فالوعي الطبيعي هو الوجود ذاته وقد ابتدأ في الانفصال عنه لقوله ، اما المعرفة المطلقة فهي الوجود ذاته وهو يعني بالنسبة لنفسه . وإذا صح الحديث هنا عن ذاتية فإنها ستكون ذاتية الوجود . المطلق ذات l'absolu est sujet . من هذا المنظور ليس الانسان هو الذي يفسر الوجود . الوجود يعبر عن نفسه من خلال الانسان . المعرفة المطلقة تعي ذاتها وهي تدرك ان الفلسفة لا بد وان تغترب وتظهر كطبيعة وعقل نهائي اي كانسانية في التاريخ ، فنفس الماهيات التي تكشف للتجربة البشرية هي ذاتها فكر الوجود ووعي بالذات كوني يكشف معنى الوجود . والحقيقة هي في مستوى المطلق . أما اليقين البشري فهو دوماً دون هذه الحقيقة المتعالية . انه ما يفتأ ينخدع ، وهذا الخداع ايضاً من فعل الوجود ذاته : انه مكر العقل الكوني وليس خطأ معرفياً .

يؤكد هايدغر ، مع هيجل ، أن الحقيقة والخطأ ليسا أساساً خصائص خطاباً . فالحقيقة « لا تقيم داخل القضايا والاحكام »[6] مثلها مثل اللاحقيقة . كلتاهما تتمتع بوجود انطلوجي . إنهما كيفيتا وجود ، وانماط للكائن . « فما جرت العادة على تسميته خطأ وما تنعته المذاهب الفلسفية كذلك ، وأعني عدم مطابقةَ الحكم وخطأ المعرفة ، ليسا الا كيفية من كيفيات الضلال وانماطه ، وهي اكثر تلك الكيفيات سطحية »[7] . فالضلال « مسرح الخطأ وأساسه .انه ليس عثرة وغلطة تأتي صدفة وانما مملكة هذا التاريخ الذي تختلط فوق خشبته جميع انماط الضلال »[8] . قد يوحي هذا بأن المفكر الالماني يفترض قوة كونية مناهضة للخير والحق تعمي الأبصار وترمي بالانسان في

---

(6) M.Heidegger: **De L'essence de la Vérité.** in Questions I P.172. Gallimard 1968.

(7) Ibid. P.187.

(8) Ibid.

مهاوي الضلال . وان هذا لا يملك امامها قوة . لذا ينبهنا بأن الأمر لا يتعلق « بعجز من طرق الانسان وتقصير من جانبه »[9] وكما يدعونا ان نتخلى عن كل « انتروبولوجيا ونتحرر من كل فهم للانسان كذاتية »[10] إن نحن اردنا أن ندرك « ماهية الحقيقة » . ذلك أن هذه «ليست خاصية أحكام تصدرها « ذات » بشأن « موضوع »[11] ، وعيب الفلسفة الهيجلية ، مهما كان التأويل الذي يعطى لها ، أنها لم تستطع أن تغادر فلسفة الذاتية . صحيح أن هيجل يقول إنه غادر ارض الكوجيطو «لكن المطلق عند هيجل هو الفكر : اي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته »[12] . فليس المطلق الهيجلي اللايقين الذي كان ديكارت قد عزله ووضعه اساساً للفكر ومبدأ له دون أن يعمقه حتى يجعل منه ذاتاً مطلقة . إن هيجل ظل وفياً لديكارت وابقى على الذات حتى وإن جعلها مطلقة . إنه لم يتجاوز « عصر » الميتافيزيقا التي ترد الموجود إلى موضوع « يوضع » امام ذات ، فجعل من الوجود موجوداً أسمى ، هو الأساس المطلق لكل موجود ، وجعل من هذا الموجود الأسمي فكراً ومعرفة مطلقة » والأسم الآخر لهذا الموجود الذي لم يزل حاضراً ، ويصاحب ، عند حضوره ، كل وعي »[13] . وما الوعي ؟ « انه في جميع اشكاله حضور بالنسبة للذات ، ادراك الحضور لذاته . وما يصدق على الوعي يصدق ايضاً على الذاتية بصفة عامة »[14] . إن هيجل اعلى من شأن الحضور فأعلى من شأن الذاتية والوعي . لهذا فإن فلسفة هيجل « عندما تصورت المفهوم كفعالية للفكر المطلق الخالص ظلت في النهاية فلسفة للوعي »[15] .

---

(9) Ibid. P.179.

(10) Ibid.P.194.

(11) Ibid. P 178.

(12) Heidegger: **Hegel et son concept de L'experience in chemins P. 159. Idées. Gallimard 1980.**

(13) Ibid. P.179.

(14) J.Derrida: **Marges de la Philosophie** P.17. Minuit 1972.

(15) Birault: **Heidegger et l'experience de la pensée** P.295. Gallimard.

لا يخفينا أن نقول إذن إن مفهوم التيه والضلال مجرد تطوير لفكـرة مكر التاريخ من خـلال منظور كتـاب المنطق لهيجـل . ذلك أن الفلسفـة الهيجلية تقـودنـا إلى نفس المصـاعب ، **مهما كـان المنحى الـذي اتخـذنـاه لفهمهـا وتطويرها** . فسواء نظرنا إليها كفلسفة في التاريخ أو كـانطلوجيـا فهي تقودنـا دومـاً إلى نفس الفلسفة . وأعني فلسفـة الحضور . صحيـح ان « الحـاضـر » الهيجلي يمتد بجذوره في الماضي ويرتمي في المستقبل . إنه حاضـر يفيـض إلا أن هذا الفائض يظل مدّخراً محتفظاً به . إن الحاضـر في تلك الفلسفة فهم ، كما بيّن دريدا بعد باتاي ، داخل « اقتصاد ضيق » ، اقتصـاد يدّخـر من اجل بناء المعنى والتاريخ والمعرفة المطلقة . . .

* * *

في كتابه « **حول ماهية الحقيقة** » ، هذا الكتاب الذي كان ينبغي ، كما يقول هيبوليت ، أن يسمى « حول ماهية الخطأ » ، يلح هـايدغـر على تـرجمة الكلمـة الاغريقيـة أليتيا بـالـلا اختفـاء وهـو ينبهنـا انـه « عنـدمـا يستعمـل الـلااختفاء تـرجمة لتلك الكلمـة عوض لفظ « الحقيقـة » ، فذلـك ليس فقط حرصاً على « الحرفيـة » في الترجمـة ، وإنما اشـارة إلى ضرورة اعـادة النظر في المفهوم المتداول للحقيقة »[16] فكأنمـا يريـد أن ينقلنا من اشكـالية إلى إخـرى أو ، إن اردنا أن نستعمل لغته هو ، من عصر للآخـر ، **وبالضبط انـه يريـد** أن « يرجع بنا » إلى « **الأصول** » الاغريقية للكلمة ، إلى اليونان وبالضبط إلى هيراقليط الذي كان يقول : « إن ما يميز الظهور هو اللااختفـاء » : « ذلك أن الـوجود ، بمـا هو حقيقـة وانكشاف ولا ـ اختفـاء (أليتيا) ، يخفي اكـثر ممـا يظهر . بيد أن هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود ابتداء . وهذا بحيث لا يتابعه الفكر . فانكشاف الموجـود وظهوره يخفي وضوح الـوجود ويغلّفـه . الوجـود ينسحب عندمـا ينكشف في الموجود . وهكذا فإن ما يظهر ويضيء ، واعني الوجـود يتيه بـالموجـود ، ولا يعرض الموجـود إلا في التيه فيقيم بـذلك عـالماً من الضـلال . ذاك هو مجـال

(16) Op.cité P.176

حصول التاريخ . وفيه يتيه كل ما هو جوهري غير ما يشبهه ويحاكيه . لذا فإن كل حصول تاريخي أصيل لا يؤوّل بالضرورة إلا تأويلاً خاطئاً . وعبر هذا التأويل الخاطىء ينتظر القدر ما ستُنبِتُه بذوره .ريضع من يهمهم الأمر امام امكانية ملاءمة القدر أو عدم ملاءمته . بذلك يجرب القدر نفسه . كل انسحاب للوجود تعقبه هفوات للإنسان »[17] وهكذا يتستر الوجود بكيفيات مختلفة ليفسح المجال لانكشاف يفكر في الحضور من خلاله .

إن الوجود يكتم حقيقته ولا يبوح بها . وهذا الكتمان هو الكيفية الأولى لانفتاحه . ولكن ما هي هذه الحقيقة المخفية ؟ « ما الذي يصونه الانكشاف عن طريق هذا الاختفاء » يجيب هايدغر : « لا شيء غير الاختفاء ذاته »[18] . إن الظهور لا يظهر والحاضر لا يحضر انه في تباعد عن « نفسه » . وعدم الظهور هذا « يتأتى من الخاصية الزمانية للوجود . ويميز بذلك ماهية الزمان مفكراً فيها من خلال الوجود »[19] لذا « فلولا التيه لما كان تاريخ »[20] .

---

(17) Heidegger: **La Parole d'Anaximandre** In chemins P.274. Gallimard 1962.

(18) Heidegger: De **l'essence de la Verité.** op. cité P.182.

(19) Heidegger: **La Parole d'Anaximandre** Op cité. P.275.

(20) Ibid.

الفصل الثاني

التراث ، الزمان والتاريخ

١ـ هايدغر ضد هيجل :
في مفهوم الزمان

« يتعلق الأمر بشيء يخالف أتم الاختلاف النفي الجدلي : فما ينبغي أن نفكر فيه ، هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر ، وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقيا ولا حاضرا ، فكر يضع المعنى وقيمة الحقيقة موضع سؤال ، وذلك بكيفية لم تتم داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دار في فلكهم ، إن النفي الجدلي ، الذي مكن الفكر الهيجلي من الاسهام في كثير من التجديدات العميقة ، قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار ، سجين المفهوم العادي عن الزمان » .

J. Derrida: **Marges.** De la Philosophie p 42 Minuit 1972.

من أهم الافكار التي يلح عليها كتاب **الوجود والزمان** ، أن الانسان لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، ككائن تاريخي ، الا لأنه كائن زماني ، فليس الوجود البشري زمانيا لأنه يحتل موقعا في التاريخ . انه ، على العكس من ذلك ، وجود تاريخي لأنه زماني . يكاد هايدغر ينفرد بهذا الموقف في تاريخ الفلسفة . فأغلب الفلسفات التي أقيمت حول الزمان ، سواء عند كنط أو هوسرل أو بروغسون ، إما أنها لم تؤد إلى اية فلسفة في التاريخ ، كما هو الحال عند برغسون : أو انها ، حتى إن قادت اليها ، فانما نحو فلسفة فقيرة في التاريخ ، مثلما هو الأمر عند هوسرل . وعلى العكس من ذلك ، فأغلب فلسفات التاريخ المعروفة كفلسفة بوسويي وهيجل وماركس ، اما انها

نمت خارج كل تحليل للزمانية البشرية ، أو أنها تبنت ، مع شيء يسير من التنقيح ، اكثر المفاهيم تقليدا من الزمان ، لكي تقيم عليه منطق الزمان التاريخي . « وهذا ، على سبيل المثال ، هو التأويل الذي يعطيه هايدغر لمفهوم الزمان عند هيجل ، وعلاقته بالفكر الذي يغترب في الزمان ، اي فيما يدعوه هيجل التاريخ المفهوم »[1] .

وبالفعل ، يحاول هايدغر أن يثبت أن هيجل ، عندما يؤكد أن الفكر ـ أو التاريخ ما دام الفكر هو وحده الذي له تاريخ ـ يقع داخل الزمان ، فهو لا يفكر بعيداً عن الزمان العادي . فـ « المفهوم الهيجلي عن الزمان هو صياغة للتصور العادي عن الزمان »[2] .

يتوصل هايدغر إلى هذه النتيجة، بعد تحليل يجعله احد الدارسين في النقط الآتية :

ـ إن هيجل يتعرض لمشكل الزمان داخل فلسفته في الطبيعة « ومن ثمة فإن هذا المفهوم ينتمي إلى انطلوجيا طبيعية ، وإلى نفس الوسط والسمات التي يتميز بها التصور الأرسطي كما هو معروض في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة »[3] .

ـ وهو يثبت أن حقيقة المكان ، الذي يرتد إلى نقط هو الزمان ، الذي يرتد إلى سلسلة من الآنات .

ـ يقوم جوهر التأويل الهيجلي للزمان في تعيينه كنفي للنفي .

ـ يستخلص هيجل من ذلك أن الفكر يقع في الزمان للتقارب الموجود بينهما : فكلاهما نفي للنفي ونفي مطلق .

---

(1) Birault (H): **Heidegger et l'experience de la Pensée** P533. Gallimard 1978

(2) Heidegger: **Sein und Zeit cité dans D.Souche-Dagnes: «Une exégése heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le § 82 de S.U.Z» R.M.M** No 1, Janvier-mars 1979

(3) Derrida: «Ousia et grammè» **in marges** Op.Cit. P.39.

بناء على ما سبق يستنتج هايدغر أن المفهوم الهيجلي عن الزمان ليس هو المفهوم العادي فحسب ، بل إنه المفهوم التقليدي الذي كرسته الميتافيزيقا ، اي مفهوم أرسطو . ومن ثم فهو يعقد مقارنة بين المفهوم الهيجلي والمفهوم الأرسطي فيقول : « يرى أرسطو أن ماهية الزمان هي الآن **le nun** ، وهيجل كذلك ـ وهو يتصور الآن كنهاية oros وهيجل كذلك . وهو يدرك الآن كنقطة **Stigmé** ، وهيجل كذلك . وهو يحدد الآن كهذا المشار اليه ، وهيجل يطلق عليه « هذا المطلق » . وفق التقليد المعروف يربط ارسطو بين الكرونوس والكرة ، اما هيجل فيلح على الدورة الدائرية للزمان »[4] « وهكذا فباستطاعتنا أن نبيّن أن التصور الهيجلي للزمان مستقى من فيزياء ارسطو بكيفية مباشرة » .

قد يردّ البعض بأن ما يقوله هايدغر هنا مقصور على كتاباته الأولى . وأنه سيتخلى عن هذا الموقف بعد « الانعراج » ، وأنه سيلح فيها بعد على مفهوم القدر والعصور التاريخية اكثر من اهتمامه بمفهوم الزمان . ومن غير أن نجعل من هدفنا هذا الدراسة التأريخية لأفكار هايدغر وتحولاته ابتداء من نشر « **الوجود والزمان** » يكفي أن نذكر بأن المحاضرة التي القاها سنة 62 تعود لنفس المسألة وهي بعنوان **الزمان والوجود** ، وانه عاد ليؤكد نفس الموقف في الدروس الاولى التي كان القاها حول نيتشه والتي نشرت في كتاب « **ما هذا الذي نسميه تفكيراً ؟** » .

وبالفعل ، فنحن نقرأ في هذا الكتاب : « على التمثل الارسطي للزمان ، هذا التمثل الذي كان الاغريق قد رسموا معالمه قبل ارسطو ذاته ، تقوم جميع المفاهيم التي ظهرت فيما بعد عن الزمان »[5] . وهذا لا يستبعد ظهور مناحي مختلفة لتأويل ذات الشيء عند مختلف المفكرين « عند افلوطين مثلا ، والقديس أوغسطين ، وعند لايبنتز وكنط وهيجل وشيلنج » ؛ كل هؤلاء لا يحيدون عن الطرح العادي والميتافيزيقي لمسألة الزمان « إذ

(4) Heidegger: SU 7 cité in Derrida: **marges** P.40

(5) Heidegger: **Qu'appelle-t-on penser?** PP. 74-75. P.U.F. Paris 1959.

طرحت الميتافيزيقا مسألة ماهية الزمان ، فانها تطرحها ، من دون شك ، بنفس الكيفية التي تنهجها في طرح المشاكل : إن الميتافيزيقا تتساءل ما هو الموجود ؟ (ارسطو) ، تتساءل عن وجود الموجود انطلاقا من الموجود، تتساءل عما هو موجود في الموجود ؟ فيم يقوم في الموجود وجوده ؟ [. . .] تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان ؟ ما أن يطرح الفكر الميتافيزيقي السؤال حتى يكون قد عرف ما يعنيه بالموجود وما يقصده بلفظ « الوجود » . الموجود عنده هو الحاضر ، هو الماثل والموجود يزداد وجوداً كلما ازداد حضوراً ، وهو يزداد حضورا كلما امتد قيامه ، كلما طالت مدة قيامه » .

هذا التفسير العادي ـ الأرسطي لوجود الموجود يستمد من الزمان مفهومه عن الوجود . « يظهر هذا في تحديد معنى الوجود كـ « باروسيا » و « أوسيا » ، التي تعني ، بالمعنى الانطلوجي ـ الزماني ، الحضور . يدرك وجود الموجود اذن كحضور . وهو يفهم بدلالة نمط معين للزمان هو الحاضر »[6] يزداد الموجود وجودا كلما ازداد حضورا ، كلما امتد قيامه ، كلما طالت مدة قيامه . و « ما الذي يكون حاضرا في الزمان ؟ : إن ما يحضر في الزمان هو الآن »[7] المفهوم العادي الفلسفي التقليدي ، الارسطي الهيجلي ، المفهوم الميتافيزيقي يدرك الزمان انطلاقا من الآن ، ويدرك الوجود انطلاقا من الحضور ، والأوسيا انطلاقا من الباروسيا . وكل ما تقوم به الفلسفة في شكلها الحديث ، ابتداءً من ديكارت حتى هيجل ، هو أنها ستحوّل الحضور إلى مثول أمام الذات ، التي تمثّل ، وتحوّل الموجود الاسمي إلى ذات تدرك نفسها وتتمثلها (se re - présenter) في المعرفة المطلقة . إنها ستحول الحضور والمثول إلى موضوع يوضع امام ذات ، موضوع سيكون خاضعا للسيطرة التقنية لهذه الذات . حتى الجدل الهيجلي نفسه « **يضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفظ به** »[8] ، وهو سيجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه

(6) Heidegger: **L'être et le Temps** Trad. Française. Gallimard P42

(7) Heidegger: **Qu'appele-t-on penser?** P. 75

(8) J.Derrida: **Marges.** Op. cité P.42.

الحاضرُ ـ الحاضرُ الماضيَ ـ الحاضرَ نحو مستقبل سيحضر . إلى حد أن هايدغر يذهب إلى الحديث عن « عجز هيجل أن يعطي مكانة لبعدي الماضي والمستقبل ، اللهم المكانة الذاتية (في الذاكرة والخوف والأمل) (وهي كما نرى مكانة سيكلوجية) »[9] .

يعرض هايدغر هذا المفهوم عن الزمان الهيجلي بتفصيل في الفقرة 82 من كتاب **الوجود والزمان** . فقرات قليلة قبل هذه ، وبالضبط في الفقرة 76 يعرض لكتاب نيتشه حول « **منفعة التاريخ للحياة وضرره لها** » . المعروف أن نيتشه يتعرض هو ايضا في هذا الكتاب ، لنقد مفهوم التاريخ عند هيجل ، ولما يطلق عليه « التضخم » التاريخي أو حُمّى التاريخ التي عرفتها المانيا خلال القرن الماضي ، وبالضبط ذيوع النزعة التاريخانية التي تعلي من فكرة التطور . في احدى فقرات هذا الكتيب يعيب نيتشه على من يدعوهم رجال التأريخ « الذين يعتقدون أن معنى الوجود يتجلى شيئا فشيئا خلال التطور » كونهم « لا يلتفتون إلى الوراء إلاّ لكي يفهموا الحاضر اعتبارا بالتطور السابق . إنهم لا يعلمون أنهم ، بالرغم من معرفتهم التأريخية ، فإن افكارهم واعمالهم بعيدة عن التاريخ »[10] . ضد هؤلاء يتحدث نيتشه عمن يسميهم « المتعالين على التاريخ » الذين لا يرون الخلاص في التطور ، بل الذين يكتمل العالم في نظرهم ويبلغ غايته كل لحظة [. . .] فضد جميع الاشكال التي يُنظر من خلالها إلى الماضي عادة ، يجمع هؤلاء على أن الماضي والحاضر هو ذات الشيء »[11] .

الظاهر أن هايدغر ، بالرغم مما يقوله فيما بعد عن نيتشه ومفهومه للزمان ، الظاهر أنه يتبنى موقف نيتشه هذا . فهو يقول : « في وحدة

---

(9) Souche-Dagnes: **Une exègése heideggerienne. art cité P.106.**

(10) F.Nietzsche: **Considérations in Tempestives.** II. P.217. Trad. Bianquis. Aubier. Montaigne 1964 Paris

(11) Ibid. P 217.

المستقبل وما مضى يتزمن **الدازاين** كحاضر . والحقيقة أن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن . ولكن إذا ادرك الحال الراهن انطلاقا من المفهوم المستقبلي والتكراري لإمكانية الوجود ، **فان التاريخ الاصيل سيقوم ضد الحال الراهن**»[12] . ما يوحّد موقف هايدغر هذا مع موقف نيتشه هو ادراك الزمان ، لا انطلاقا من الآن ، بل من اللحظة . وما يميز اللحظة عن الآن « هو أن اللحظة ليست هي اصغر جزء من الحاضر . إنها تفتح الحاضر أو تصدّعه »[13] لذا يقول هايدغر إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن . فاللحظي بلغة نيتشه هو ما يقوم ضد هذا الزمان intempestif ، ما يقوم ضد الزمان الحاضر . « فما هو ضد الزمان الحالي لحظي . اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي ينزل ، مثل الساطور ، على ثقل الماضي وثقل الحاضر »[14] .

وهكذا سيكف الحاضر عن أن يكون قطعة من الديمومة المستمرة ، وسيتحرر من ثقل الماضي الجاثم أو على الأصح ، أن الماضي هو الذي سيتحرر من الحضور لنصبح أمام «حضور» لا زماني للحاضر : حضور على شكل لحظة منسوجة على ارضية من النسيان »[15] . فليست اللحظة نقطة من الحاضر . إنها « منسوجة على ارضية من النسيان » والنسيان ، كما يقول نيتشه ، سواء في هذا الكتيب (1876) أو في **جنيالوجيا الاخلاق** (1887) « هو قدرة ايجابية بالمعنى الدقيق للكلمة »[16] « قدرة تغلق ، من حين لآخر ، ابواب الوعي ونوافذه » ، فتحول دون تدفق الماضي وسعيه أن يحضر ويحيا ويتطابق . النسيان « حارس النظام النفسي . . . ولولاه لما كانت هناك سعادة

---

(12) Heidegger: S. U Z cité in Birault, **Heidegger et l'experience de la pensée** op. cit p. 605.

(13) Ibid. P. 606

(14) Ibid.

(15) Ibid. P.614.

(16) Nietzsche: **Généalogie de la morale.** II Q1. P.165. 10/18. U.G.E.

ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر »[17] . انه ما يجعل الحضور غائبا على مستوى الشعور .

هذا الحضور اللازماني للحاضر ، هو حاضر « اكثر جذرية من التوالي والخلود . إنه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الوجود ، والذي يلتقي عبره ما تمّ وما لم يتم بعد ، أو بالاحرى ، يستجيب احدهما للآخر بكيفية تخالف ما نعنيه عادة بالتوالي أن الحاضر والماضي والمستقبل ، إن هذه الانماط ، عوضا أن يتلو احدها الأخر ، فهي تتعاصر ، خارج بعضها البعض . في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمر ، بل إنه يمتد بعيداً حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي »[18] .

أليس هذا هو زمان العود الأبدي ، حيث لا يحيل ما يحصل إلى اي حضور : « فالعود الابدي يعني الّا حاضر يستقر فيما يحصل [. . .] . إذا رددنا ، على غرار بارمنيدس : إن هذا لم يحصل قط ، ولن يحصل ابدا ، لأنه كائن . فاننا سنحرر الماضي والمستقبل من كل حاضر ما دام الكائن لن يحضر سواء فيما تم أو فيما سيجيء »[19] . لن يتبقى من الزمان ، والحالة هذه ، الا خطّ واه ما يفتأ يتجاوز « خط لا ننفك نتخطاه ، ولكنه لن يتخطى ابدا . إن استحالة وضع هذا الخط ، هذه الاستحالة هي ما يمكن أن نطلق عليه حاضرا [. . .] إن العود الأبدي يفترض اكتمال الزمان كحاضر ، كما يفترض في هذا الاكتمال ، تصدّع الزمان بحيث إن العود الابدي ، عندما يثبت المستقبل والماضي وحدهما كنمطين زمانيين ، يتطابقان من غير أن يرتبطا فيما بينهما ، وعندما يحرر المستقبل من كل حاضر ، والماضي من كل حضور ، فانه يمزق الفكر إلى حد أن يذهب إلى التأكيد بأنه في المستقبل ، لن ينفك

---

(17) Ibid. P.166.

(18) E.Rubery- E Le Buhan: D.**12 questions posés à J.Beauger à propos de M.Heidegger.** P24. Aubier 1983.

(19) M. Blanchot: Le Pas au- delà P61. **Gallimard**.

عن الـرجوع ذاك الـذي لم يحضر قط بأي شكـل من الاشكـال مثلما أنـه في الماضي ، لم ينفك عن العودة ذاك الذي لم ينتم إلى اي حاضر »[20] .

(20) Ibid

2 ـ هايدغر ضد هيجل :

في تاريخ الفلسفة

« تنتمي الميتافيزيقا المطلقة (ميتافيزيقا هيجل) ، مع ما أعقبها من قلب على يد كل من ماركس ونيتشه ، الى تاريخ حقيقة الوجود . لـذا لا يمكن مواجهة ما يصدر عنها بدحضه وتفنيده . لا يمكننـا إلاّ تقبله بما هـو حقيقـة للموجود وقـد تسترت وغـابت عن آراء البشـر . في ميـدان الفكـر الذي يعبر عن ماهية الوجود لا يكون لتفنيد الآراء ودحضهـا من معنى . ان الجدل الذي يدور بين المفكرين « خصام عشـاق » انه خصـام الشيء مع ذاته . وهـو يمكنهم من ان يصبحوا ذات الشيء حيث يتحـد قدرهم بقدر الوجود » .

M. Heidegger ; Lettre Sur L'humanisme, in Questions III p. 110, Gallimard 1966.

□□□

ربما لا يصح أن نتحدث عن تاريخ للفلسفة قبل هيجل . صحيـح أن « آراء الفلاسفة ومذاهبهم » قد جمعت وأن « مقالاتهم » قيدت غـير ما مـرة ، وهـذا منذ ميـلاد الفلسفة ذاتهـا . إلا ان امرا جـديدا لم يعـرف الظهـور قبل هيجل ولم يتحقق الا معه ، وهو مطابقة الفلسفة لتاريخها . ذلـك ان تاريـخ الفلسفة كما يقول هيجل « لا يهتم بوقائـع واحداث خـارجية ، وإنمـا هو نمـو لمحتوى الفلسفة ذاتهـا كما يتجـلى في حقل التـاريخ . ومن هـذه الناحيـة فان تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفـة ، بل انـه ينطبق معهـا »(1) . فالفكـر ،

(1) Hegel: Leçons sur l'historire de la philosophie P. 78 trd Gibelin, Gallimard.

قبـل أن يصبح فكـرا مطلقـا ، محتاج الى تـوسط ولفّ ودوران ، وما تـاريـخ الفلسفـة في مجموعـه إلا لحظات لحلول الفكـر المـطلق : « فليس المـاضي في تـاريخ الفكـر إلا أحد مـظاهر ذلـك الفكر (. . .) وذخيـرة العقل الـواعي بذاته ، تلك الذخيرة التي تنتمي الى عصرنا لم تولد بكيفية مباغتة ولم تنبع من ارض الـزمن الحـاضـر . انها تـراث . وبعبـارة أدق إنها حصيلة عمـل جميـع الأجيـال السـابقـة للجنس البشـري »[2] . هنـاك اذن وحـدة بـين الفلسفـة وتاريخها . وهيجل ، عندما يفكر في مـوضوع الفكـر ، « لا يفصله عن حوار مع تاريخ الفكر الذي تقدمه ، وهو أول من فكر كذلك ، وتمكن من التفكير على هذا النحو » كما يقول هايدغر[3] .

لا يحيـد هـايـدغـر نفسـه عن هـذا المنحى . وحتى إن كـان يكـثر من الحديث عن ضرورة مجاوزة الفلسفة « ونهايتها لتحديـد مهمـة الفكر » ، فهـو يرى أن كل محاولة للنظر فيما يمكن ان يكون مهمة للفكر تجد نفسهـا مدفـوعة لأن تأخذ الكل الذي هو تاريـخ الفلسفة بعـين الاعتبار »[4] و « الفكـر الذي يفكر في حقيقة الوجود ، بما هو فكر ، لا بد وان يكون تاريخيـاً »[5] . اي ان يدخل في حوار مع تاريخ الفكر ذاته . في اطار هذا الحوار سيحاول هـايدغـر ان يحـدد موقفـه من تـاريـخ الفلسفـة . وهـو يقف بـالضبط عنـد من ارتقى بالفلسفة الى مستوى التاريخ ، اي عند هيجل .

لا ينظر هايدغر الى تـاريخ الفلسفـة من وجهة نـظر الحقيقة ، وهـو إذ يحاور هيجل ، لا يحاول غربلة افكـاره لتمييز صـوابها من خـطئها . يقـول : « ان التحديد الهيجلي للتاريخ كنمو للفكـر ليس تحديـدا خاطئـا ، لكنه ليس كـذلك بـالتحديـد الصحيح في جزء منه والخـاطىء في الآخر . انـه صحيح

(2) Ibid, P20

(3) M.Heidegger: Identité et difference in Questions I P.279. Gallimard 1979.

(4) M.Heidgger: la fin de la philosophie et la tâche de la pensée in kierkegaard vivant P. 182. Gallimard 66.

(5) M.Heidegger Lettre sur l'humanisme op.cit p.108

صحة الميتافيزيقا التي استطاعت ، مع هيجل ، ولأول مرة ، أن تجد التعبير عن ماهيتها[6] المطلقة في المنظومة الفلسفية »[7] .

سيتم تحديد موقف هايدغر من تاريخ الفلسفة اذن خلال مشروعه لمجاوزة الميتافيزيقا . وهو إذ يحاور هيجل فانما يحاور الفيلسوف الذي « ارتقى بماهية الميتافيزيقا المطلقة إلى مستوى اللغة » . لذا فهو يؤكد مع هيجل بأن تاريخ الفلسفة ليس مجرد عرض لآراء مضت وانقضت ، « وهو لا يعني أن هناك منظومة فكرية ويمكن عرضها في شكل تأريخ لآراء ماضية »[8] .

المعروف أن هيجل يأبى لتاريخ الفلسفة أن يكون سردا لافكار ذاتية يطبعها الجواز . يقول : « لا تنطوي الفلسفة على آراء . ليست هناك آراء في الفلسفة . وعندما يتحدث المرء عن آراء فلسفية حتى ولو كان مؤرخا للفلسفة ، فان ذلك يكشف عن عيب في ثقافته . الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة . انها معرفة ضرورتها . فهي معرفة ، وليست رأيا أو سردا للآراء »[9] . موضوع الفلسفة هو الفكرة في عينيتها ، اي كوحدة لمختلف التعيينات . انه الكلي الذي هو « الجزئي المتعيّن »[10] . انه « الكلي العام » الكلي المطلق[11] . فلا يشكل تاريخ الفلسفة عند هيجل ، وكما يعتقد عادة ، تعبيرا عن تاريخ آخر . ذلك أن الكلية التاريخية عند هيجل كلية

---

(6) يستعمل هايدغر في مجاوزته للميتافيزيقا لغة الميتافيزيقا ومقولاتها ولكن بمعان « مخالفة » . لذا فعندما يتحدث هنا عن الماهية لا يعني طبيعة وخصائص ثابتة . يقول في الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه ص ٢٧٦ : « ماذا تعني الماهية هنا ؟ اننا لا نأخذ الكلمة في معنى الجوهر ، ونحن ندرك في اسم الماهية الفعل الذي يعطي الماهية . وعندما نسأل عن ماهية الميتافيزيقا ؟ نقصد : كيف تتكون ماهيتها ؟ كيف يتحقق وجودها ؟ » . الماهية هنا هي كيفية النشأة والتكون بالمعنى الذي يقصده نيتشه من الجينالوجيا » .

(7) Heidegger: Lettre sur l'humanisme, op cité pp 109-110.

(8) Ibid P.108.

(9) Hegel: Leçons op cité p34.

(10) Ibid. P.36.

(11) Ibid. P.87.

متجانسة الأجزاء . « ولا يشكل التاريخ السياسي علة لظهور الفلسفة . انه نفس التعيين الذي يخترق الكل ويظهر في السياسة كما يظهر في العناصر الأخرى المختلفة ، انه وضع متجانس في جميع عناصره »[12] . وما منطق هيجل إلا التعبير عن هذه الكلية المطلقة ، الوجود المطلق يقول نفسه ، والفلسفات الجزئية هي مقولات الوجود . ما يقوله الوجود . « لوغوس » الوجود . فليس الانسان هو الذي « يصنع » الفلسفة . الفلسفة من خلال الانسان « تصنع » ذاتها . ونفس الماهيات تكشف للتجربة البشرية وهي ذاتها فكر الوجود ، ووعي بالذات كوني يكشف معنى الوجود . ما ابعدنا عن كل علاقة تأريخية سيكلوجية مع ماضي الفلسفة . تاريخ الفلسفة هنا هو تاريخ الوجود . انه قدر الوجود الذي يشكل كل فيلسوف أثره والعلاقة التي يخلقها .

يلتقي هايدغر مع هيجل في تأكيده بأن تاريخ الفلسفة ليس من صنع « المفكرين » ، وانه من فعل الوجود ذاته و« انه لا ينقل ما يتعلق بآراء وتمثلات عن الوجود مضت وانقضت وهو لا يتابع شروط تأثيرها ولا يعرض لوجهات النظر داخل تاريخ التصورات »[13] . بهذا المعنى فإن الفكر مجهول الاسم . والفلسفة لا كاتب لها . يفكر في الوجود . والوجود يحث على الفكر مثلما يكون المطلق عند هيجل موضع تفكير بالنسبة لذاته . لذا فعندما يتحدث هايدغر عن نهاية الميتافيزيقا ومجاوزتها لا يقصد « ان دراسة ستختفي من افق الثقافة الفلسفية »[14] . انه لا يعني بها مبحثا من المباحث الفلسفية « انها ليست دراسة بعينها وإنما البنية الأساسية للوجود »[15] . فتاريخ الوجود « يرقى الى اللغة فيما يقوله المفكرون الاساسيون »[16] وما « افكار مفكر في

---

(12) Hegel: Leçons op. cité P.44.

(13) M.Heidegger: Nietzsche T II P. 393, Trd Klossowski Gallimard 1971.

(14) Heidegger: le depassement de la metaphysique in Essais et conferences P. 80. Galld.

(15) Heidegger: Chemins qui Ménent nulle part P.266. Gallimard 1962.

(16) Heidegger: Lettre sur l'humanise op. cit P.108

مرتبة نيتشه إلا صدى تاريخ الوجود في الكلام الذي فاه به ذلك الرجل التاريخي كما لو كان « لغته » »[17] . و« اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه » .

عندما يؤكد هايدغر اذن تاريخية الفكر فهو لا يعني فحسب أن قانون الفكر يمكن ان ينسحب على قانون التاريخ . وهو لا يقصد « كما يظهر لهيجل ، أن المنظومة الفكرية يمكن ان تضع قانون الفكر كقانون للتاريخ ، وان ترد تبعا لذلك التاريخ الى المنظومة »[18] انه يعني « ان هناك تاريخا للوجود ينتمي اليه الفكر كمذكرة فيها فكر في الوجود ، مذكرة لهذا التاريخ وضعت بفضله »[19] . لا عجب ان يكون تاريخ الفكر استذكارا « فالاستذكار الذي يسترجع الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الوجود هو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الموجود »[20] . لا يعني ذلك أن الأمر يتوقف على ذاكرة مؤرخ يسترجع بعض الحوادث التاريخية . ان الاستذكار من فعل الوجود ذاته . فليست الذاكرة هنا قدرة من القدرات السيكلوجية . يأخذ هايدغر لفظ الذاكرة في معناها الأصلي « حيث لم تكن تحيل الى القدرة على التذكر وانما الى النفس بكاملها كاستيعاب لما يخاطب الاحساس بكامله . انها تعني في الأصل الاقتراب والحضرة . . ان نظل بالقرب من . . **لا القرب من الماضي وحده . بل من الحاضر ومما سيأتي** . ذلك ان ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي ، كل هذا يظهر في وحدة الحضور »[21] . وإذا كان تاريخ الفلسفة تذكرا فذلك لأن الميتافيزيقا اغفال للوجود ونسيان له . ينكشف نسيان الوجود في كرن الانسان

---

(17) Heidegger: Nietzshe II, op. cité P. 340

نقرأ ايضا في « محاولات ومحاضرات » ص ٢٤ : « إذا كان الواقع منذ افلاطون اخذ يظهر في ضوء المثل والمعاني ، فذلك ليس من فعل افلاطون . ان المفكر لم يعمل الا على الاستجابة لما توجه اليه » .

(18) Heidegger: Lettre sur l'humanisme. Op. cité, P.108.

(19) Ibid. P.109

(20) Heidegger: Nietzsche II op. cité. P. 392.

(21) M.Heidegger: Qu'appelle-t-on penser? P.146, PUF 1959.

زالت فكرة معلقة كتجربة ممكنة للفكر . وانما ان الفكر الغربي ، وبالضبط في صورة الميتافيـزيقا يحجب عنـا حدث هـذا التعليق »[29] . ليس اللامفكـر فيه ادن شيئا خارجا عما فكر فيه بعيدا عنه . ولا يرمي الحوار مع تاريخ الفكر الى تفنيد آراء المفكرين وتقويم افكارهم لإكمال نقص الفكر وتصحيح اخطائه . ذلك ان الميتافيزيقا لم تعمل فقط على اهمال مسألة الوجود كما انها ليست مجـرد خطأ : ان الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجـود قد قـامت انطلاقـا من قدر الوجود ذاته . الميتافيزيقا في ماهيتهـا هي سر الـوجود . ولكنـه سر لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مبهما »[30] . هنـاك خاصيـة مزدوجـة للتراث الفلسفي عند هايدغر : فبينما يشكل هذا التراث « ذخيـرة العقل الـواعي بذاتـه » عند هيجل ولحظات نمو الفكر ، فانه في نـظر هايـدغر ينبـوع وحاجـز : فتاريـخ الفلسفـة الذي لا يمكن للفكـر ان يتجاوزه الا بمجـاورته والـذي هو الكفيـل وحـده بأن يمهـد لما لم يفكـر فيه يشكـل في ذات الوقت حـاجزا دون ذلـك : « فالميتافيزيقا بالكيفية التي تفكر فيها في الموجود تشكل بالرغم من أنفها عـائقا يحول دون الانسان وإقامة علاقة أصلية بالوجود »[31] (الابراز من عندي) .

يقول هايدغر في كتابه عن كنط ص ٢٥٥ : « ان ما كشف عنه كنط فيها وراء التعابير الصريحة ، ان هذا هو ما لم يرق هو ذاته الى الافصاح عنه . وبصفة عامة فان ما تنطوي عليه كل معرفة فلسفية من امر حاسم ليس هو ما تفصح عنه بصريح العبارة بل ما تعرضه امام الانظار كشيء لم يقل بعد » . بل ان هايدغر يطبق هذا الرأي حتى على فكرة هو : « الا يتستر مجهودنا نحن كذلك وراء اشياء لا ندركها » ؟ ص ٣٦٠ .

من هنا يستنتج هايدغر ان تاريخ الفلسفة عند هيجل هو تاريخ اشكالات جاهزة يقول : « اننا نخالف هيجل من حيث اننا لا نكون ، في تاريخ الفلسفة ، امام مشكل موروث جاهز ، تمت صياغته من قبل ، وانما امام ما لم يسأله احد خلال تاريخ الفلسفة بأكمله » .

Identité P.285

(29) Heidegger: Chemins. Op. cité, P. 175.

(30) Ibid. P. 217.

(31) M, Heidegger: Qu'est ce que la metaphysique? In Question 1 P. 30. Galld 1968.

يؤكد هايدغر كثيراً على هذه الخاصية المزدوجة للتراث الفلسفي . وهذا منذ كتاباته الأولى . نقرأ في الوجود والزمان (ص ٣٨) على سبيل المثال :

« ان التراث الذي يفرض سيادته ، بعيدا عن ان يسمح بادراك ما ينقله فانه غالبا ما يساهم ،

ذلك ان حركة التاريخ « إن كانت تتحدد عند هيجل كشيء حصل وتم كصيرورة جدلية »[32] ، فإن التاريخ لا يتم عند هايدغر ، « كحصول ، والحصول لا يقتصر على انسياب الزمن . ان حصول التاريخ يتحقق كقدر لحقيقة الوجود . الوجود يبلغ قدره من حيث انه يعطي نفسه وهذا يعني انه يعطيها ويحجبها في آن »[33] (الابراز من عندي) . ان الحاضر لا يحضر . وهو في تباعد دائم عن نفسه[34] . انه تائه ضال . « ولولا هذا التيه والضلال لما كان هناك تاريخ »[35] .

عندما يعيّن هايدغر الانسحاب والأفول كخاصية اساسية للوجود فهو لا يغمل ، كما يقول بوفري ، « إلا على شرح قولة لهيرا قليط : ان ما يميز الظهور هو الاختفاء (. . .) للاشارة الى قوة ظهور الاشياء ، تلك القوة التي تختفي كلما ظهرت الأشياء كأشياء كان الاغريق يستعملون لفظا كان يتخذ عندهم دلالة عظمى هو لفظ الوجود »[36] .

على العكس من ذلك ، في تغليفه وحجبه وهو يحط من محتواه ويجعل منه مجرد بداهات فيحول دون بلوغ « المنابع » الاصلية التي نهلت منها المقولات والمفاهيم التقليدية في جزء منها على الاقل . بل ان التراث قد يرمي بهذه الاصول طي النسيان فيقضي على الحاجة الى فهم ضرورة العودة الى المنابع . انه يستأصل الانسان من تجذره التاريخي الى حد ان اهتمامه لايعود منصباً الا على تعدد النماذج والاتجاهات والأراء الفلسفية الممكنة عند اكثر الثقافات بعدا وغرابة . عاملا بذلك على اخفاء استئصاله وراء هذه المنفعة . ونتيجة لذلك فان الانسان بما يوليه من اهتمام بالتأويل الفيلولوجي الموضوعي للتراث ، لا يعود في استطاعته ان يدرك حتى ابسط شروط امكان الرجوع الحقيقي الى الماضي كتملك خلاق » الوجود والزمان ص ٣٨ غاليمار

(32) Heidegger Identité et différence. Op. cité p 279

(33) Heidegger: Lettre sur l'humanisme. P. 109.

(34) يقول ج. دريدا : « ينبغي ان تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو ليكون هو ذاته . بيد ان هذه المسافة التي تشكله كحاضر ينبغي في ذات الوقت ان تصدع الحاضر ذاته وتخلخل ، مع الحاضر ، كل ما يمكن ان يفهم عن طريقه . واعني كل موجود وبالاخص ما يتخذ في لغة الميتافيزيقا اسم الجوهر والذات . هذا التركيب للحاضر من الاثار هو الاختلاف » . Marges de la philosophie. P. 13 Minuit 1972.

(35) Heidegger:chemins. op.cité.. P.275

(36) Beaufret. Dialogue III. P. 206

ان الـوجود كـاختلاف منسيّ ، كـأفول وانسحـاب ، يتستر بكيفيـات مختلفـة ليفسح المجـال لانكشـاف (أليتيـا) يفكـر في الـوجـود والحضـور من خلاله . « فالوجـود ، عندمـا يحجب ماهيتـه ، يكشف عن شيء آخر وأعني عن الأسـاس اما في صـورة مبـدأ و« أرخي » ، أو في شكـل عـلاقـات وعلل وأسس . إن الـوجـود عنـد انسحـابـه يخلف من ورائـه هـذه الأشكـال من الأسس »[37] . ففي كل مرة يعينّ الوجود حقيقة المـوجود . لا عجب اذن ان تكون مسألة الحقيقة ، كما يؤكد بوفري « هي المـوقع الأسـاس لتمييز عصـور العالم »[38] . فليست « عصور العالم » إلا الكيفيات المختلفـة التي تحددت بهـا ماهية الحقيقة . انها الصور المتباينة التي اتخذهـا الـوجود لينكشـف كحضـور : « فاليوناني والمسيحي والمحدث والكوني والغربي ، كل هذه العصور ندركها انطلاقا من خاصية اساسية للوجـود ، وهي ان الوجـود بما هـو حقيقة وانكشـاف ولا ـ اختفاء (أليتيـا) ، فهو يخفي اكـثر مما يـظهر . بيـد ان هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجـلى فيها الـوجود ابتـداء . وهذا بحيث لا يتـابعه الفكـر . فانكشـاف الموجـود وظهـوره يخفي وضـوح الوجـود ويغلفه . ان الـوجود ينسحـب عنـدما ينكشف في المـوجود . وهكذا فإن ما يظهـر ويضيء ، وأعني الوجـود ، يتيه بـالموجـود ، ولا يعرض الموجود الا في التيـه فيقيم بذلـك عالما من الضلال . ذاك هـو مجال حصـول

---

(37) M.Heidegger: Le principe de Raison, Trad préau. Gallimard 1962.

يقول ج . دريدا : « يطلق على المركز ، وبالتتابع ووفق نظام خاص ، اسماء متنوعة متباينة . وربما كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ لهذه الاستعارات والكنايات . لكن هذه الاشكال كلها تجتمع في كونها تعين الوجود كحضور بجميع ما في الكلمة من معان ، وباستطاعتنا ان نبين ان كل الاسماء التي اطلقت على الاساس والمبدأ أو المركز قد دلت دوما على ما هو ثابت في الحضور (مثل المثال الافلاطوني والارخي والغاية والجوهر والماهية والوجود والذات والترسندنتالية والوعي والانسان » .

L'écriture et la différence, PP 410-411 seuil.

(38) J.Beaufret. Dialogue avec heidegger III P. 198 Minuit 1974.

يضيف بوفري : « ليس من قبيل الصدفة ان يحمل اكثر مؤلفات هايدغر جرأة عنوان حول ماهية الحقيقة » .

التاريخ (. . .) ولهذا فإن كل حصول تاريخي اصيل لا يؤول بالضرورة إلا تأويلا خاطئا »[39] .

ينظر الاستذكار الى الميتافيزيقا اذن من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود . انه ينظر الى الوجود في مختلف الأشكال التي ابتعد بها كي ينكشف على شكل حضور سواء أكان هذا الحضور هو المثال الافلاطوني او الجوهر الارسطي أو اليقين الديكارتي او المعرفة المطلقة عند هيجل . « ان استذكار تاريخ الوجود يفكر في الحدث التاريخي الأصيل كحصول يبتعد كل مرة لاختلاف ماهية الحقيقة »[40] .

هذا الابتعاد المتجدد المتكرر هو ما يشكل عصور التاريخ (epoques) يستعمل هايدغر هذه الكلمة في معناها الفينومينولوجي كما هو عند معلمه هوسرل . المعروف أن هذا اللفظ يعني في منهج هوسرل تعليق الحكم ورفعه ، لذا يقول هايدغر : « نستطيع أن نطلق عصور الوجود على هذا الابتعاد المنير لحقيقة ماهيته (. . .) فعنه تصدر الماهية المتسترة لقدره والتي تشكل تاريخ العالم . كل عصر من عصور التاريخ هو عصريتيه . وان خاصية الابتعاد والتستر التي يتصف بها الوجود تتأتى من صبغته الزمانية »[41] . فعند كل عصر من عصور الوجود « ينكشف عالم من العوالم ، اي تنكشف بالنسبة لانسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل »[42] .

ليست عصور التاريخ اذن مراحل نموه وتطوره . انها ليست عصورا

---

(39) M.Heidegger: Chemins op cité P274.

(40) Heidegger: Nietzsche II P. 391.

يقول هايدغر : « تتولد القرارات الاساسية للتاريخ حسب الكيفية التي تحضر بها الماهية الاصلية للحقيقة » .

De l'essence de la vérité in Questions I P.179.

(41) Chemins op: cité, P. 275.

(42) Beaufret (J): Dialogue op. cité, P. 209.

تتعاقب ويتلو بعضها البعض . « فالتاريخ ليس تعاقبا لعصور وانما هو اقتراب لذات الشيء الذي يعني الفكر في انماط متعددة وفي صيغ متنوعة من المباشرة »[43] . ليست عصور هايدغر هي لحظات هيجل moments . ذلك أن هيجل ، وهو في هذا لا يحيد عن التقليد الفلسفي ، يجد موضوع الفكر في الموجود بما هو كذلك وفي كليته ، أي في لحظات الفكر التي تقوده من الخواء الى الامتلاء »[44] . فتاريخ الفلسفة يسير عنده سيرا تقدمياً « والفلسفة المتأخرة تنطوي على كل ما انتجه عمل آلاف السنين . انها حصيلة كل ما سبقها وليس تاريخ الفلسفة الا نمو الفكر منظورا اليه تارخيا . انه تاريخ مختلف اشكال النمو التي عرفها الفكر بذاته . انه عرض للحظاته ودرجاته كما تعاقبت في الزمن . تاريخ الفلسفة هو هذا التعاقب والتطور في الزمان »[45] (الابراز من عندي) . انه تطور يحكمه قانون « التجاوز » ، تطور يلغي الماضي ويحافظ عليه في ذات الوقت . فبفضل عمل السلب وعبر سلسلة من التوسطات ينقلنا « التجاوز » نحو لحظة اكتمال وامتلاء تصبح فيها الحقيقة يقينا مطلقا ومعرفة مطلقة ، ويتخذ فيها الوجود معناه التام .

يرفض هايدغر ان يكون قانون التاريخ هو قانون التجاوز : « ان القانون الذي يأتينا من اللامفكر فيه لا يؤدي الى اعتناق فكر الماضي وضمّه داخل نمو يتجاوزه »[46] . ان التاريخ ، كما سبق أن قلنا ، ليس تعاقبا لعصور وانما هو اقتراب لذات الشيء ، بيد أن هذا الاقتراب لا يعني ارجاع التاريخ الى حاضر دائم . انه ، على العكس من ذلك ، ابتعاد عن الاصول :

---

(43) Heidegger: Chemins, op. cité PP. 175-6.

ذات الشيء هذه ، هذه الذاتية هي ما يسمح بترابط في تاريخ الفكر . فلا يرجع هايدغر العلاقة بين المفكرين الى المفهوم التنجيمي للتأثير ولا يقول بان هذا تأثر بذاك . يقول : « فلا يتوقف مفكر على آخر . بل انه يرتبط معه عندما يفكر فيما يبعث على التفكير في الوجود . وهذا الارتباط هو الذي يجعله قابلا لأن يتأثر بما فكر فيه المفكرون » .

Qu'appelle-t-on penser ? 72.

(44) Identité et différence, op cité P, 291.

(45) Hegel: Leçons, Op, cité P. 109

(46) Heidegger: Identité et différence, Op cité, P283.

« فتاريخ الوجود ، الذي يعرف تاريخيا بالميتافيزيقا ، يتمثل في هذا التقدم الذي يفلت من يديه لحظة البداية ويضيعها »[47] . لذا فإن الحوار معه « يقتضي أن يحرر الفكر الذي نقل الينا فيتمكن من العودة الى ما اختزن فيه وأدخر ، الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود ـ هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوما أسبق منه متقدما عليه ، دون أن يفكر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن ينظر اليه كأصل »[48] . ليس تاريخ الفلسفة اذن « عرضاً للحظات نمو الفكر » كما ارتأى هيجل وإنما هو عودة إلى الأصول . انه تاريخ جنيالوجي لا يعتمد التجاوز وانما « الرجوع إلى الوراء » . فهذا الرجوع « هو الذي يقودنا الى ميدان أهمل حتى الآن ، وهو اول ميدان يستحق أن يذهب فيه التفكير الى الحقيقة في وجودها »[49] الرجوع إلى الوراء ينطلق من الميتافيزيقا ليبلغ ماهية الميتافيزيقا ، و« يفضح سرها » .

يتضح لنا الفرق بين هايدغر وهيجل ، في ادراك كل منهما لحركة التاريخ وعلاقة تلك الحركة بأصولها ، إذا ما اعتبرنا الكيفية التي ينظر بها كل منهما الى اليونان . فعلى الرغم من ان الفكر اليوناني بالنسبة اليهما معا « ليس بعد فكرا » « فان هذا « الليس بعد » بالنسبة لهيجل هو « ليس بعد » الوجود كمباشر غير متعين ، وهذا التعريف للوجود يتم من وجهة نظر التوسط المتعين وبالتالي من وجهة نظر التصور المطلق وهذا يعني ، على حد تعبير هيجل ذاته « ان انسان الاغريق لم يكن له ان يعود الى ذاته كما هو الحال بالنسبة الينا . حقا انه كان ذاتا ولكنه لم يكن يعي ذلك . الوجود هنا فكر لكنه لا يعرف شيئا عن ذلك ، وحتى الفكر ذاته لم يع بعد ذلك . فالمحتوى ، اي موضوع الفكر هو الفكر الموضوعي ، الفكر الذي يكتفي بالوجود ، الكلي المباشر . وهذه المرحلة الابتدائية للوعي الاغريقي هي مرحلة الاطروحة ، مرحلة التجريد (. . .) اما علاقة هايدغر فهي مخالفة : فما لم يفكر فيه الاغريق يتحكم في فكر الاغريق وفي مجموع التاريخ . انه اللامفكر فيه (. . .) ان

---

(47) Nietzsche II op, cité, P. 395.

(48) Identité et différence, Op cité, PP. 283-4.

(49) Ibid, P. 285.

ما انطوى عليه ذلك الفكر صدر عنه الوجود وبداية الفلسفة وكل ما استطاع تاريخ الفلسفة أن ينقله تحت اسم الوجود »(50) .

إن فجر الفكر « يظل معتماً بالنسبة لذاته من حيث هو اشراقة أولى . ويأتي المساء كي ينكشف الفجر في حقيقته . التي كانت محجوبة . فاذا كان العالم الاغريقي مهد الفكر وفجره فربما لا يستمد ذلك الفجر عمقه إلا اذا نظر اليه من خلال المغيب »(51) . فليست العودة نحو الاغريق لإبراز « المعجزة الاغريقية » ولا لمعرفتهم معرفة أكثر اتقانا . « اننا لا نبحث في الفكر الاغريقي حبا في الاغريق وطلبا للمعرفة وسعيا وراءها : لا نبحث فيهم من أجل حوار اكثر دقة ولكن فيما يمكن أن يرقى من خلال هذا الحوار الى مستوى القول ، ذاك هو ذات الشيء الذي يهم الاغريق ويهمنا بكيفيات مختلفة . ذاك هو ما ينقل فجر الفكر نحو قدر مغيبه . وفقا لهذا فحسب يصبح الاغريق اغريقا بالمعنى التاريخي الأصيل (au sens historial) . فليس الاغريق في استعمالاتنا اللغوية خاصية عرقية ولا موطنا ولا ثقافة او حضارة : الاغريقي فجر قدر انكشف على ضوئه الوجود كموجود »(52) ليست علاقتنا بالاغريق اذن علاقة تأريخية ، اننا لا نعثر عندهم على مبدأ تفسيري نعلل به تسلسل الوقائع فيما بعد . « ان استرجاع ما قاله الاغريق معناه أن نجد انفسنا في وحدة القدر الذي هو قدرنا والذي صدر عنه كلام ما انفك يعود نحونا في الوضوح ـ الغامض للتراث . وحينئذ فليس العالم اليوناني « وراءنا » إلا ظاهريا ، من حيث هو ماض تأريخي يمكن لعلم التاريخ أن يعرضه علينا . إنه ليس وراءنا بقدر ما يعنينا ويهم حاضرنا فيما ينطوي عليه من غموض ، وفيما يقوى عليه من طاقة مستقبلية »(53)

---

(50) H.Birault: Heidegger et l'expériencede la pensée, PP 410-412. Gallimard 1978.

يقول هايدغر : « اننا لا نؤول الوجود الاغريقي من خلال المنظور الهيجلي كموضوع لتمثل مباشر يصدر عن ذات لم تدرك نفسها » انظر مقال : هيجل ومفهومه للتجربة
Chemins, P. 190

(51) Beaufret (J). Préface à Essais et conférences

(52) Heidegger: Chemins, P 274.

(53) Beaufret (J). Préface du principe de Raison, PP. 31-2. Gallimard 1962.

قد يرد البعض بأن هذا الحضـور الدائم للتـراث امر وارد عنـد هيجل ذاته . وبالفعل فقد رأينا أن تعاقب اللحـظات عند هيجـل يعني التجاوز أي الاحتفاظ والإبقاء الى حد أن هيجل يؤكد « اننا في تـاريخ الفلسفـة لا نكون امام ماض بالرغم من أننـا نكون امـام تاريـخ . اذ ان محتوى ذلـك التاريـخ يتكون من المنتوجات العلمية للعقل . وهذه تتمتع بالضرورة والثبات »[54]

والظاهر ان هايدغر عندما يأبى للتـراث ان يكون شيئـا مضى ومجرد مـوضوع من موضوعات التأريخ ريؤكد انـه « يجيء هو بنـا لأننـا معـرضون اليـه ولانه قدرنا »[55] فهو لا يعمل إلا على تأكيد ما يـذهب اليه سـابقه . بيـد أن الأمر عـلى خلاف ذلـك . وهو يعـود اساسـا الى اختـلاف مفهـومهـا عن الـزمـان والحـاضر ، والتـذكر والنسيـان ، والتطابق والاختـلاف . فحـركـة التـاريـخ الهيجـلي كما رأينـا هي انتقال من الـلاتعيين نحـو التعيين ، ومن الخـواء نحو الامتلاء ومن النسيان الى التذكر حيث يكون النسيان مبـاشرة ولا تعيينـا ، اما عنـد هايـدغر فيكـاد الامر ينعكس . لقـد سبق أن رأينا أن النسيـان لا يعني مطلقا « الضياع وعدم الاحتفاظ » ، كما ان التـذكر لا يعني فحسب استعـادة الماضي . لكن الأهم من هذا كله ان التاريخ عند هايدغر ليس حركة تقدمية تنتقـل من الخواء نحـو الامتلاء . انـه على العكس من ذلـك حـركـة « تـدع الأصل يفلت من يديها » . ولكن الأصل هنا لا يعني لحظة ممتـازة من لحظات التاريخ . ليس الأصل هو البداية الزمنية الكرونولـوجية . « إن بـدايـة الفكـر الغـربي ليست مطابقـة لأصله . البدايـة هي الغلاف الـذي يحجب الاصـل ويغلفه »[56] . فالأصـل لا ينفك عن الابتداء : « انه يظهر بحيث يسبق كـل ما يحدث ، وهـو لهذا يـأتي بالـرغم من تستره ليقتـرب من الانسان كـمـوجود تاريخي . ان الأصل لا يمضي ابدا . انه ليس شيئا يمضي ويزول . لذا فنحن لا نلغي الاصل ابدا اذا ما أولينا نظرنا نحو الماضي الزماني التأريخي ، بل اننا

---

(54) Hegel: Leçons. P. 69.

(55) Qu'appelle-t-on Penser? P. 117.

(56) Qu'appelle-t-on penser? P. 154.

نجده في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في ذات الوقت في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود »[57]. انه اذن اصل جنيالوجي « لا يسأل من أي صدرت الاشياء بل ايضا كيف تكونت . انه يعني الكيفية التي تكون عليها الاشياء »[58] .

ليس الرجوع الى الوراء اذن مجرد « عودة تأريخية للمفكرين القدماء »[59] لإثبات ما قالوه على انه حقيقة اصلية ، على انه اصول . انه ، على العكس من ذلك ، ينظر الى الاصول على انها نسخ والبدايات على انها تكرار . وهذا لا يعني أنه يرجع التاريخ الى عود لذات الشيء . انه لا ينظر الى التراث كحاضر دائم ، وانما يقف بالضبط عند التباعد الذي يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته . وهو لا يحاول ان يرد التراث الى وحدة اصلية وانما يريد ان يبرزه في اختلافاته . لا ينظر الى التراث على انه حضر في وقت بعينه وتحدد كذاتية متعينة . انه يريد ان يلتفت الى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما فتيء يحضر . ذلك ان « الزمان الحقيقي ، ليس انسياب الزمن ولا حركة صيرورة ، وانما اقامة حاضر يمتد بعيدا نحو الماضي ولا يكون تذكرا له فحسب وانما تنبؤا واستقبالا (. . .) في هذا الزمان يتعاصر الكل ويتساوق ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضا »[60] .

ثم ان هذا « الرجوع » لا يعني « خطوة منعزلة متفردة للفكر وانما حركة الفكر ودربا طويلا يلزم قطعه »[61] . فكما ان تاريخ الفكر ليس تاريخ مفكرين وانما تاريخ الوجود بكامله وكما ان النسيان ليس اغفال مفكر ، ومثلما ان الاستذكار ليس قدرة سيكلوجية ، فالرجوع هنا ايضا هو رجوع الوجود ذاته . انه ذات الشيء الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود . ولكنه بالرغم

---

(57) Nietzsche II, P. 391.
(58) Ibid, P, 55.
(59) Identité et différence. P. 287.
(60) Beaufret: Dialogue, Op. Cité, P. 226.
(61) Heidegger: Identité et différence, op. cité, P. 284.

من ذلك ليس ذاتا تاريخية . فليست علاقة الفكر بالوجود عند هايدغر علاقة ذات بموضوع . ونحن إن كنا نلفى نفس الموقف عند هيجل فانه ينطوي ، مع ذلك ، على كثير من الخلاف : صحيح أن هيجل يوحد بين الذات والموضوع ، مثلما يوحد بين الصورة والمحتوى ، بين الوجود ومعناه . وقد سبق ان قلنا ان المنطق عنده ليس قواعد صورية وانما ما يقوله الوجود ، انه لوغوس الوجود . ان الوجود يدل ويعني بالنسبة لذاته L'Etre Se Dit,Se Singnifie فالمطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها ، وهذا في المعرفة المطلقة وبها . وصحيح ايضا ان هذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على ذاته كما في الكوجيطو الديكارتي ، وانما انعكاس المباشر على نفسه ، إلا انها عندما جعلت من الوجود موجودا اسمى هو اساس مطلق لكل موجود ، وجعلت من الفكر تمثلا « يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على اساس الوجود المطلق »[62] فهي لم تحد عن فلسفة الذاتية : « ذلك ان التمثل يجعل الموضوع ماثلا وحاضرا عندما يستحضره امام الذات . وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها »[63]. ان هيجل اذن ظل وفيا لديكارت . وهو أثبت ذاتا هي المطلق نفسه .

ليس الرجوع الى الوراء اذن استذكار ذات متذكرة . إلا ان هذا الرجوع ليس (كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة) احياء وبعثا للماضي . لقد سبق ان قلنا ان النسيان عند هايدغر لا يعني الاتلاف والفراغ مثلما ان الذاكرة لا تدل على العثور والامتلاك . فاذا كان التاريخ عند هيجل انتقالا من « الخواء نحو الامتلاء » ، اذا كانت الذاكرة عنده تراكما واغتناء ، وكان تاريخ الفلسفة ، والفلسفة ذاتها ، بناء للمنظومة ، فإن التاريخ عند هايدغر « تحرير للفكر » و« عودة الى ما اختزن فيه وادخر ، الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود ـ هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوما اسبق

---

(62) Heidegger: Identité... P, 293.

(63) Heidegger: Hegel et son concept de l'expérience in chemins P. 164. Idées/Gallimard 1980.

منه » . تاريخ الفكر هدم وتقويض : « فاذا كنا نود ان تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخه ، فينبغي ان ينتعش تراث قد تحجر ، وان يطهر من الشوائب التي علقت به عندما قطع الزمن . ونحن ننظر الى هذه المهمة كتقويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث وادخره واحتفظ به من الانطلوجيا القديمة »[64] . ليس الاستذكار اذن « اكمالا لنقص في المعارف » ولا زيادة في الاطلاع والمعرفة . وبالرغم من ذلك « فلا ينبغي أن يدرك في معناه السلبي ، فليس التقويض رفضا للتراث وإلغاء له (. . .) انه لا يهدف الى ان يرمي بالماضي في العدم »[65] . لا يريد ان يفقد التراث بالمرة . وانما يريد ان يسترجعه ويتملكه ، الا ان التملك تملك لفراغات ، والاستذكار استذكار لنسيان . تاريخ الميتافيزيقا هو مجاوزة لها .

تملك تاريخ الفلسفة اذن هو « نهاية له لبداية الفكر » . الا ان الحديث عن النهاية « لا يعني انه من الآن فصاعدا لن يظهر بعد من يفكر تفكيرا ميتافيزيقيا ، او من يضع منظومات في الميتافيزيقا . كما انه لا يعني بالأولى ان النزعات الانسانية لن تقوم بعد على الميتافيزيقا . ان نهاية الميتافيزيقا التي نعنيها هنا هي بداية بعثها وإحيائها »[66] . فالذي يفكر في حقيقة الوجود لا بد وأن يتجاوز الميتافيزيقا « بيد ان هذا لا يعني انه يفكر ضد الميتافيزيقا . واذا أردنا ان نستعمل عبارة مجازية لقلنا انه لا يستأصل شجرة الفلسفة . انه يقلّب الاساس ويفلح الارض . الميتافيزيقا تظل اول مادة للفلسفة . بيد انها لا تبلغ قط ان تكون المادة الأولى للفكر . ذلك ان الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على ان يتجاوز الميتافيزيقا »[67] . لكن التجاوز « لا يعني الترفع على ، ولا حتى النبذ والإلغاء »[68] الا انه لا

---

(64) Heidegger: l'Etre et le temps, P. 39, Gallimard.

(65) Ibid.

(66) Heidegger: Nitzsche II op. cité p 161.

(67) Heidegger: Le Retour au fondement de la métaphysique. P. 26. in Questions I, Op, cité.

(68) Heidegger: Chemins. P. 174.

يعني كذلك الاحتفاظ والاحتضان . ثم ان التجاوز لا يصدر ، مثله مثل التاريخ والتذكر والنسيان والرجوع ، عن مفكر معزول ، انه ليس حركة متفردة منعزلة . انه يصدر عن الوجود ذاته . لقد سبق ان قلنا ان الميتافيزيقا عند هايدغر لا تعني مبحثا من المباحث الفلسفية ودراسة من بين الدراسات « وانما البنية الأساسية للوجود » . لذا فإن مجاوزتها واكتمالها يعنيان افول حقيقة الموجود « وهذا الافول يتم في آن عن طريق انهيار العالم الذي حددته الميتافيز يقا واكتساح الارض الذي هو نتيجة للميتافيزيقا »[69]. ان نهاية الميتافيزيقا هنا « هي بعثها في اشكال فرعية : بيد ان هذه الاشكال لن تترك لتاريخ المواقف الميتافيزيقية الاساسية الا وظيفة اقتصادية وهي ان تزودها بمواد البناء التي يعاد عن طريقها ، وبعد تحويلها التحويل الملائم ، بناء عالم المعرفة من جديد »[70] .

وعيب التاريخ الهيجلي هو انه افقر هذه الاشكال « فعندما تخلّص من الجزئيات وحصر المؤلفات الكبرى وضيّق منها ليقحمها داخل مشروعه المنطقي حرم تاريخ الفلسفة قوته التفاضلية différentielle الحية الخلاقة »[71] لقد نظر هيجل الى التاريخ من منظور الوحدة والتطابق وهو لم ير في الفلسفات الا فلسفة واحدة ، الا الفلسفة . يقول : « ما القول في هذه الفلسفات المتعددة التي يقال عنها انها حجة ضد الفلسفة اي ضد الحقيقة ؟ ينبغي ان نرد اولا انه لا وجود الا لفلسفة واحدة »[72] . الحقيقة واحدة « ومنطلق الفلسفة ونهايتها هو ما يتعلق بوعينا المفكر بصفة عامة ، وأعني بمعرفة الحقيقة الواحدة والوحيدة ومعرفتها في ذات الوقت كمنبع لكل ما تبقى »[73]. لقد نظر هيجل الى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الوحدة فاعتبر

---

(69) Chemins, P. 82.

(70) Nietzsche II. P. 161.

(71) Robinet (A), Dialectique et Historie de la philosophie in la Dialectique. P. 105 PUF 1969

(72) Hegel: Leçons, Op, cité. P 113.

(73) Ibid. P. 36.

الاختلاف مجرد تعارض وتناقض ورأى في مختلف الفلسفات لحظات تتعارض وتتناقض ، ولكن لتنضم في الأخير الى بعضها البعض . بل ان تعارضها لم يكن ، ومنذ البدء ، الا تحت هيمنة وحدة ، هي وحدة الحقيقة « التي هي منبع كل ما تبقى » . وربما آن الأوان لاستعادة ذلك التعارض ، لا للقضاء عليه وضمه « وانما لكي ننظر اليه من حيث ينمّ عن ضرورة بحيث يبدو كل طرف من إطرافه مخالفا للآخر ، بحيث يبدو على انه الآخر ذاته في ارجائه »(74) .

---

(74) Derrida (J): Marges op Cité, P. 18.

الفصل الثالث

التراث ، الاختلاف والهوية

هايدغر ضد هيجل :
الذاتية والتطابق

□ « ليست الـذاتيـة Le même هي التـطابق L'identique . في التـطابق يمحي كل اختـلاف ، اما في الـذاتية فـان الاختـلافـات تنجـلي وتظهر » .

M. Heidegger Identité et différence in Question i p 281 Gallimard.

□ « ليست الذاتية هي التطابق . الذاتية هي بالضبط حركة تـوليد الفوارق والاختلافات ، كانتقال ملتو وملتبس من مخالف للاخـر ، انتقال من طرف التعارض للطرف الأخر » .

J. Derrida Marges de la philosphie p 18 Minuit 1975.

□ « إن الـذاتية التي تفصلهـا عن ذاتها مسـافـة تقـطنهـا بمعنى مـا وتشكلها بمعنى آخر ، والتكرار الذي يولد الذاتي ولكن في صورة تباعد ، يكونان من دون ادنى شك ، صميم الفكر المعاصر (. . .) فيما يتجلى في هذا الفكر كأساس لتاريخ الاشيـاء وتاريخيـة الانسان ، هـو البون الـذي ينخر الذاتية والتباعد الذي يصدعها ويشد اطرافها » .

M. Foucault, les mots et les choses p 351 Gallimard.

* * *

إذا كانت الهوية ، كما يؤكد هايدغر « قـد قدمت دومـا على أنها تتمتـع

بطابع الوحدة »[1] ، فذلك لا يعني ، كما يقول هو نفسه « أن هذه الوحدة هي الفراغ الذي يدوم ويستمر في انسجام فاتر بعيدا عن كل علاقة . لكن ، لكي تتجلى علاقة الهوية مع نفسها ، ولكي يفهم ذلك التوسط كتوسط ، ولكي يتخذ ذلك التوسط الذي يخترق الهوية مكانه ، لزم الفكر الغربي ما يزيد عن الألفي سنة . ذلك أن الفلسفة المثالية التأملية ، بعد أن مهد لها الطريق كل من لايبتنز وكنط ، هي التي أرست ، على يد فيشته وشيلنج وهيجل ، للهوية اسسها (. . .) ومنذ عصر المثالية التأملية لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد انسجام ، وأن نهمل التوسط الذي يتأكد في صميم الوحدة »[2] . إن كانت الهوية ترد إلى الوحدة ، فانها الوحدة التي ليست هي ما هي عليه ، الوحدة التي هي اختلاف وتغاير . ومنذ المثالية الالمانية ، وهيجل خاصة ، لم يعد بالإمكان طرح مسألة الهوية بعيدا عن مسألة الاختلاف .

ما يؤكد ذلك هو أن هيجل ذاته ، في طرحه لمسألة الهوية والاختلاف ، يبدأ بابعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام ، ويدرك الاختلاف كتباين بين وحدات مغلقة . وهذا ما يدعوه بالموقف الاختباري .

يعبر هيجل عن وجهة نظر هذا الموقف في كتاب المنطق بقوله : « إن الاشياء المتباينة ، حسب هذا الموقف ، تختلف عن بعضها البعض اختلافا بحيث لا يبالي احدها بالآخر ، ما دام كل منها مطابقا لذاته ، وما دام التطابق يشكل مجال كل منها والعنصر الذي يتحرك داخله » . « ينتج عن ذلك أن الشيء لا يخالف الآخر في ذاته ، بل إن الاختلاف الذي يفصلهما هو مجرد اختلاف خارجي »[3] . إن ما يقف عنده الموقف الاختباري هو

---

(1) M.Heidegger: Identité et différence, op cité p 259.

(2) Ibid

(3) J.Hyppolite: logique et existence p 143 PUF 1953.

التنوع ، هو الأشياء من حيث أن بعضها يتميز عن الآخر . وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق ، الا انه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري ، ولا يدرك التطابق العيني . « فالاختلاف يظل بالنسبة اليه تنوع الاشياء التي لا يبالي احدها بالآخر . (. . .) والكائن يظهر له مجزأ إلى عناصر متعددة . والاختلاف الذي هو اختلاف التطابق يتبعثر في حدود وأطراف متعددة خارجة بعضها عن بعض (. .) وهذا التنوع هو وحدة التطابق والاختلاف »(4) . وهكذا تقوم الموجودات كل من اجل ذاته ومخالفا للموجودات الاخرى .

هذا الاختلاف من حيث هو تعدد رياضي ليس في نظر هيجل الا تجريدا محضا ، « وسينحصر كل مجهوده في ردّ هذا التنوع الاختباري إلى التعارض والتناقض »(5) . صحيح أن هيجل لا ينكر هذا التنوع الذي يتحدث عنه الموقف الاختباري ، ومنطقه يشمل لحظة التنوع ولكن كلحظة من بين لحظات اخرى . ولا بد ، في نظره ، من التعارض ، لانه ليس هناك تعدد أشياء متعددة ، واحوال متناهية ومونادات فحسب ، بل لأن كلا من هذه الاشياء يدخل في علاقة مع الاشياء الاخرى ، مع كل الاشياء الاخرى ، بحيث يكون تميّز الشيء تميزه عن كل ما عداه : « فالتميّز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله ، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني ، اي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره « Son autre»(6) .

وهكذا يأتي الفكر ليملأ النقص الذي يعيب التجربة الاختبارية فيفهم التنوع كتنوع ويعطيه مكانته ويجمله في سلسلة من التعارضات الضرورية : « فالتنوع يؤول إلى التعارض من حيث أنه يؤول إلى زوج . في هذا الزوج يرتبط كل طرف ارتباطا جوهريا بآخره ويصبح الاختلاف اختلافهما »(7) .

---

(4) Op cité p 146.

(5) نفس المرجع والصفحة .

(6) نفس المرجع ، ص ١٤٨ .

(7) نفس المرجع ، ص ١٤٩ .

يقول هيجل : « إن التنوع والتعدد لا ينتعش ويحيا الا اذا ذهب به إلى حد التناقض . آنئذ تتلقى الاشياء التي تشكلها السلب الذي هو الباعث على الحركة الذاتية التلقائية . . . حينما نذهب بالاختلاف إلى ما يكفي من البعد نرى التعدد قد اصبح تعارضا ، وبالتالي تناقضا »[8] .

هذا الانتقال من التنوع إلى التعارض Opposition يمكن أن يبيّن على نحوين : فمن جهة ينعكس التنوع في الذات العارفة التي تصبح اساس التعارض وميدانه . ثم إن التنوع الكمي الخارجي يتبلور في الاختلاف الباطني : « وهذا الاختلاف الباطني يصبح هو تعارض الشيء وتناقضه الداخلي »[9] . يقول هيجل : « الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهري . إنه الاثبات والنفي ، الايجاب والسلب ، بحيث أن الايجاب هو علاقة التطابق مع الذات بمعنى أنه ليس سلبا ، اما السلب فهو المخالف من اجل ذاته لكونه ليس ايجابا . فبما أن كلا منهما من اجل ذاته فليس هو الآخر . ولكن كلا منهما يظهر في الآخر ، ولا وجود له الا بوجود الآخر . الاختلاف الجوهري اذن هو التعارض الذي لا يواجه فيه المخالف آخر بمعنى عام وانما آخره هو . وأعني أن اي مخالف لا يتحدد بتعيينه الخاص الا بالنسبة للاخر ولا ينعكس على ذاته الا بمقدار ما ينعكس في الآخر . والامر مماثل للآخر ، وكل هو آخر الآخر »[10] . وهكذا يكف الانعكاس والتفكير عن أن يكون ذاتيا ليصبح انعكاس المحتوى . وينبغي للانعكاس الخارجي أن يدرك نقيضه في المحتوى ذاته ، وهو يتمكن من ذلك بانتقاله من التنوع إلى التعارض وذلك ليس ذاتيا فحسب وانما موضوعيا كذلك .

الاشياء يعكس بعضها البعض . وهذا الانعكاس المتبادل هو التعارض: « فليست المساواة الا تطابق حدود ليست هي ذاتها ، انها حدود

---

(8) هيجل : المنطق ، الجزء الثاني . الصفحات ٥٧ و٧٠ و٧١ . اورده دولوز في :
G.Deleuze: Différence et répétition, P 46 PUF 1976.

(9) هيبوليت : المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(10) هيجل: الموسوعة الفقرة ١١٩ . أورده هيبوليت في الكتاب الانف الذكر ص ص ١٥٢ - ١٥٣

لا تتطابق ، واللامساواة هي العلاقة التي تربط حدين غير متساويين . هذان الحدان لا يتفرعان إلى حدود ووجهات نظر متباينة لا يبالي احدها بالآخر . بل إن احدها يظهر في الآخر . التنوع اذن هو اختلاف الانعكاس . او هو الاختلاف ذاته . إنه اختلاف متعين »(11) .

وهكذا يكفّ التنوع عن أن يكون مجرد تعدد وتبعثر ، ويمتزج الانعكاس الذاتي بالانعكاس الموضوعي ليصبح الاختلاف اختلافا باطنيا هو اختلاف الماهية وليظهر كتعارض بين نفي واثبات ، وايجاب وسلب . فكل تعيين سلب . إنه تناقض الموجود المتعين الذي لا يكون مطابقا لذاته الا إذا خالفها . فبينما كان الاختلاف الإختباري مجرد اختلاف كمي لا يمس الا سطح الكائن ، نرى الاختلاف الهيجلي قد بلغ جوهر الاشياء لأنه وضع داخل الهوية فأصبح « التعارض وحدة التطابق والتنوع » . لا تقوم الهوية اذن الا في / وبمعارضتها للآخر ne se pose qu'en s'opposant ولا معنى للوحدة الا كتركيب ولا للتطابق الا كاختلاف . ولكن ، ألا يظل الآخر عند هيجل ، بالرغم من كل ما سبق ، تمايزاً وعلاقة منسوجة على ارضية الوحدة ؟ وما منزلة الآخر بالنسبة للذات خارج ضمير الهاء الذي يجر الآخر نحو الذات ليجعله آخرها ، ويوحده بها ؟

المعروف أن الآخر يشكل في الجدل الهيجلي لحظة استلاب تخرج فيها الذات عن نفسها لكي ترتد اليها وقد اغتنت بذلك الخروج . فلكي يكون الشيء ينبغي أن يكون مخالفا . ولكي يكون مخالفا ينبغي ألا يكون هو ذاته . وهكذا فبما أن الاختلاف يقوم هنا على التعارض ، وبما أن الآخر مجرد مقابل معارض فهو آخر الشيء ، آخره هو ، هذا الآخر (على عكس الغريب والغرابة التي ليست استلابا) لا يمكن قط أن يخون الذات ولا أن يهزها ويصدعها أو يتنطع بالنسبة لها . فلا معنى للآخر إلا إذا عاد ليلحق الكل

---

(11) هيجل . اورده هيبوليت في الكتاب السابق ص ١٥٣

الذي لا يكون هو الا لحظة من لحظاته . والفكر الذي يقوم على الكلية فكر يقضي على غيرية الآخر ويحتضنها . وهو فكر عاجز أن يفكر في الأخر بما هو كذلك دون أن يكون آخره .

إن هيجل لم يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى ولم يذهب إلى التفكير في آخر ليس له آخره ، وبالضبط لأنه لا يمتلك حتى ذاته . (هذا ما يطلق عليه بلانشو اسم المحايد الذي لا آخر له وبالضبط لأنه دوما آخر) . لكن الذات ، في الجدل الهيجلي ، لا تضيع الا لتسترجع ذاتها ، وهي لا تفقدها الا لتتملكها من جديد .

لخلخلة هذه الذات وهز وحدتها يحاول بلانشو أن يفكر في الهوية خارج كل تطابق ، وأن يدرك الاختلاف بعيدا عن التعارض ، ويذهب بالتناقض الهيجلي إلى ابعد مدى . لذا يميز بين مجرد التناقض وبين ما يطلق عليه مفارقة (كما يميز بين الغرابة والاستلاب ، والمحايد والآخر) . المفارقة تعيّن وتقيم التباعد الذي لا يمكن قهره . فالتباعد الذي يفصل في الجدل الهيجلي تعيينا عن آخر يصبح هنا تباعدا ينخر كل تعيين ويعدد كل وحدة ليمنع التعيين ويجعل الشيء في بعد دائم عن « ذاته » . وهكذا فبينما يثبت التناقض : أ تساوي لا أ فان المفارقة تقول : أ لا تساوي أ . الصيغة الاولى انما تثبت ، في حقيقة الامر ، علاقة بين طرفين يتحركان نحو التطابق ويسعيان نحو التوحيد والتركيب ، اما الثانية فإنها تجعل كل طرف يفقد بفضل الآخر كيانه « الذاتي » . التناقض مجابهة تثبت فيها الازواج طريقها نحو الوحدة ، أما المفارقة فانها تعمل على تصدع الوحدة ذاتها .

إن الاختلاف الهيجلي ، عندما يقذف به داخل حركة الجدل ، يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية من الاختلاف . صحيح أن هذا الجدل يسمح للاختلاف بالعمل ، ولكن شريطة خضوعه لقانون السلب : « فالتجاوز الهيجلي يتم بحذافيره داخل الخطاب ، داخل النسق أو في العمل المولد للمعاني . كل تعيين ينتفي ويحتفظ به في تعيين آخر

يكشف عن حقيقته . فمن لا تعيين إلى تعيين ، ومن تعيين ننتقل إلى آخر . وهذا الانتقال ، الذي يولده اللامتناهي ، هو الذي ينسج المعنى . وهكذا يقحم التجاوز داخل دائرة المعرفة المطلقة ولا يحيد مطلقا عن حدودها ، ولا يقضي على كلية الخطاب والعمل والمعنى والقانون »[12] . إن الاختلاف الهيجلي « اختلاف في خدمة الحضور ، وعمل بناء تاريخ المعنى »[13] .

التناقض عند هيجل يشكل جوهر الاختلاف وليس مجرد نمط من انماطه . « إن كل التناقض الهيجلي يظهر كأنه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى ، الا أن الطريق التي يسلكها هي الطريق التي ترده نحو التطابق ، فتجعل التطابق كافيا لإيجاد التناقض وفهمه . فليس التناقض الهيجلي اكبر اختلاف الا بالنسبة للتطابق وبدلالته »[14] . إن التناقض الهيجلي يفهم في افق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها في نهاية الامر . والاختلاف عنده « يقحم قسوة داخل تطابق مسبق ، فيقاد نحو منحدر التطابق الذي يحمله بالضرورة حيث يشاء ، ويجعله ينعكس حيث يريد التطابق وأعني في السلب »[15] .

ولكن إن تجاوزنا التناقض نحو المفارقة ، والاستلاب نحو الغرابة ، والآخر نحو الحياد ، والاختلاف المبني على التعارض نحو اختلاف يؤسس التعارض ذاته ، فيبدو أن الحديث عن الوحدة والتركيب لن يعود في استطاعتنا ، بل ربما لا يبقى مجال حتى لإقامة الهوية وتحديدها ! ؟ وبعبارة اخرى ، إن نحن رفضنا الاختلاف الهيجلي واستبعدنا هوية التطابق ، فهل يبقى مجال لهوية مغايرة ؟

للإجابة عن هذا السؤال يحاول هايدغر نحت « مفهوم » مغاير عن

---

(12) J. Derrida: De l'economie resreinte à l'économie générale in L'écriture et la différence p 405. Seuil 1979.

(13) Ibid P. 386.

(14) G. Deleuze: Différence et répetition, op cité P. 338

(15) Ibid P. 73

الاختـلاف ، بحيث لا يـظل الاختـلاف تحت رحمـة الهـويـة والتـطابق ، ولا يقتصر على مجرد التعارض والتناقض .

لقـد سبق أن رأينا أن مـا يعيب الاختلاف الهيجـلي خضوعـه لقـانـون السلب ، وسجنـه داخل دائـرة المعرفـة المطلقـة . يتعلق الأمـر اذن بتحـريـر السلب من هيمنة الكل وعـدم توقيف عمله بفعـل اي تركيب وسجنـه داخل منـطق التعارض . هـا هنا لا تقـوم الذات في تعـارضها مـع الآخر وانما في اختـلافهـا ne se pose qu'en se différenciant . بـل إن الـذات لا تقـوم وتتـطابق ، وهي في تباعـد دائم عن نفسهـا . إنها لا تحضـر . إن الـذات لا تنفك تكون . فليس السلب هنا هو هذا الذي يجيء من خارج ليتعارض مع الـذات ، وانمـا ذاك الـذي ينخـرهـا من الـداخـل (إن صـح الكـلام عن داخـل) . السلب هو الحـركة الـلامتناهيـة التي تبعـد الـذات عن نفسهـا . فالمساواة أ = أ، كما يقول فوكو ، تنطوي على حركة داخلية لامتناهية تبعد كـل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعـل ذلك التبـاعد ذاتـه . « يتعلق الامر ببعد ايجابي بين المتخالفين : إنه البعد الذي ينقل احدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان »[16] .

يظهر أن هذا المعنى « الجديد » للاختـلاف ، لا من حيث هو تعـارض بين نقيضين ، بل من حيث هو ابتعاد يقارب فيها بين الاطراف المختلفة ، هو المعنى الاشتقـاقي لكلمة différence . يقـول ج. بوفـري : « لنتأمـل كلمـة اختلاف différence . هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمـة الاغريقيـة ديافورا . فورا آتية من الفعـل فيري الـذي يعني في الاغريقيـة ، ثم في اللغة اللاتينية (Feri) حمل ونقل . . . الاختلاف ينقل اذن ، فماذا ينقل ؟ إنه ينقل مـا يسبق في الكلمـة ديـافـورا « فـورا » اي الحـرف ديـا الـذي يعني ابتعـادا وفجوة . . . الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية مبعدا احداهما عن الاخرى . الا أن هذا الابتعـاد ليس انفصامـا إنه عـلى العكس من ذلك ،

---

(16) G.Deleuze: logique du sens P 237 10/18 minuit

يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما . لـذا كان هيـراقليطس يقـول عمن لا يكنّ لـه المحبـة : « إنـه لا يعلم أنـه لا يتفـق مـع نفسـه الا نتيجـة الاختلاف »[17] .

هذا هو معنى الاختلاف الانطلوجي عند هايـدغر . فـاذا كان المـوجود والوجود يبتعدان عن بعضهما فلأن احدهما يجيء نحو الآخر . إذا كان الوجود عند هيجل هو اختلافه ، فإن الوجود عند هايدغر ، كـاختلاف انـطلوجي ، اختلاف الوجود عن الموجود ، يحول دون الحضور أن يحضر ودون الـوجود أن يتعين ويتطابق . الذاتية هنا اختلاف الا أن الاختلاف ليس مجرد تعارض بين نقيضين ، انه انتقال : « إن وجود الموجود هو ما « يكونه » الموجود . في هـذا الفعل (= كون) تتجـلى حركـة انتقال »[18] . والاختـلاف « هو الـذي يبعد الوجود عن الموجود وينقله نحوه »[19] .

هذه الوحدة كحركة لا متناهية للجمع والتفريق ، والإبعاد والتقريـب ، هي ما كان هيراقليطس يعنيه باللوغـوس . يقول هـايدغـر : « هذا التـوحيد الذي ينطوي عليه فعل « ليغيين » لا يعني أننا نكتفي بادراك اشياء نضمها في وحدة ، كما لا يعني اننـا نقتصر عـلى جمع الاضـداد والمصالحـة بينها ، الكـل الموحد يعرض امامنـا اشياء يتنـوع وجودهـا ويتباين مجتمعـة في ذات الحضور مثـل النهار والليـل ، الشتاء والصيف ، السلم والحـرب ، اليقـظة والنـوم ، ديونيزوس وهاديس . إن هذا الذي ينقل (نحو ضده) ، عبر المسافة البعيدة التي تفصل الحاضر عن الماضي ، إن هذا الديـافيرومنـون ، هذا مـا يعرضـه اللوغوس في حركة انتقاله . وفعل اللوغوس ينحصر في عمليـة النقل هـذه ، إنه ما ينقل . الوجود الموحّد ناقل وحامل »[20] . « فالاختلاف هو اللوغـوس

---

(17) J.Beaufret Dialogue avec Heidegger III. P. 188 Minuit.

(18) A.de. Waelhens Identité et différence: Heidegger et Hegel. P.235 R.I.P. No52. 1960

(19) M.Heidegger: Identité et différence op cité P. 305.

(20) M.Heidegger: logos in Essais et conférences PP. 267-8. Gallimard 1980.

الحق ، لكن اللوغوس هو التيه والضلال الذي يقضي على الحدود الثابتة »[21] .

نحن امام توحيد لا يصالح بين الاضداد « وانما يعرضها أمامنا متباينة مجتمعة في ذات الحضور » ، وأمام وحدة لا تتوحى لحظة التركيب ، واختلاف لا يرتد إلى التناقض وهوية لا تؤول إلى تطابق ، فأي معنى يظل للهوية والحالة هذه ؟ ألسنا فحسب أمام « مشروع هوية ، أو بالأحرى امام بقايا هوية خلفها الاختلاف الاصلي »[22] ؟ ! الا ينبغي أن نقول ان « هذه الهوية لا تتمتع الا بوجود ظاهري مفتعل ، وانها من توليد النسق الذي يحمل المخالف نحو المخالف بفعل الاختلاف ؟ إن الذاتي والمشابه أوهام يولدها العود الأبدي »[23] !

الذاتية مفعول لعمل الانساق التي يحكمها العود الأبدي . الذاتية هي عودة الاختلاف . إنها انتقال من مخالف لآخر ، من طرف تعارض للطرف الآخر ، وهذا بالضبط للقضاء على اطراف التعارض ومحو كل تطابق ، فليس العود الأبدي للذاتية L'éternel retour du même عودة الامور ذاتها والغاء الاختلافات . إنه يعني ، على العكس من ذلك أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها . فليست الذات ذاتية الا في / وعن طريق العودة التي لا تنفك تعود . يقول دولوز :

« إن الذاتية ليست أولية ، انها مبدأ . ولكنها مبدأ ثان . مبدأ يصير . إنها تحوم حول المفارق . كل هذا يحدد طبيعة ثورة كوبيرنيكية تتيح للاختلاف امكانية بناء مفهومه الخاص بدل أن يظل تحت هيمنة مفهوم عام مطابق لذاته . وعندما قال نيتشه بالعود الابدي فهو لم يكن ليعني شيئا غير هذا : إن العود الابدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق ما دام يفترض ، على العكس

---

(21) G.Deleuze : faille et feux locaux in critere No 275. Avril 70

(22) G.Deleuze: Différence et répétition, op cité. P. 165.

(23) Ibid.

من ذلك ، عالما لا مكان فيه للهويات ، عالما يمحي فيه التطابق ويذوب . إن العود هو الوجود ولكنه وجود الصيرورة . والعود الابدي لا يعمل على ارجاع المطابق . بيد أن العود هو ذاته ما يصير . العود هو أن تصبح الصيرورة ذاتية . فالعودة اذن هي الذاتية الوحيدة ، ولكنها الذاتية كقوة ثانية . إنها ذاتية الاختلاف ، الذاتي الذي يقال عن المخالف ويحوم حوله . وهذه الذاتية التي تتولد عن الاختلاف تتحدد كتكرار »[24] .

---

(24) Ibid

2 ـ هايدغر ضد هيجل :

في الجدل

« الذاتي هو الفكر
والوجود معاً »
بارمنيدس

ينبهنا هايدغر أنه إن كان الحديث الذي اتخذ الفكر بمقتضاه بعداً جدلياً حدثاً تاريخياً ، فذلك لا يعني أنه يوجد وراءنا . انه حدث بالمعنى التاريخي الأصيل Historial فهو لا يوجد خلفنا بقدر ما يمثل امامنا ويشدنا اليه منذ البدايات الأصلية . انه لم يزل يحدث ولم ينفك عن الابتداء . لكننا ، ان قسناه كرونولوجيا ، صحّ أن نقول ان قرنا ونصف القرن يفصلانه عنا . فهو برز وتجلى بفضل جهود مفكرين امثال فيشته وشلنج وهيجل ، تلك الجهود التي مهّد لها كنط . بفضل هذه الجهود اتخذ الفكر بعداً آخر وأصبح فكرياً جدلياً[1] . غير أن النمو الكامل للجدل لن يتم بالفعل ولم يرق إلى اللغة الفلسفية إلا مع هيجل في كتاب المنطق .

بفضل الجدل تغيرت الصورة التي كانت قوانين الفكر تتخذها . لقد اثبت هيجل ان قوانين الفكر ، بما هي قوانين الجدل تعني اكثر مما تقول .

---

(1) انظر على سبيل المثال :
«Identité et differnce» in **Questions I** P 259 Gallimard 1979.

فمبدأ الهوية مثلا ، الذي يتخذ صورته الرمزية في القضية أ = أ لا يمكنه مطلقاً أن يضع ما يضعه ما لم يتجاوز فراغ تطابق أ مع ذاتها . إن هيجل بيّن أن فكرنا المعتاد ، عندما يقدم نفسه كفكر صادق ، حينئذ لا يخضع مطلقاً لقوانين الفكر وانما يناقضها على الدوام . فمبدأ الهوية ، الذي يصاغ عادة في صورة مساواة وتطابق ، يعني اكثر مما يقول . انه يشير إلى الذاتية التي تنطوي على اختلاف . صحيح ان هذا الاختلاف الهيجلي يظل محدوداً ولا يتجاوز التعارض والتناقض ، ولكنه يصدع الوحدة المباشرة التي تنطوي عليها الصيغة المباشرة للهوية . فالقضية أ = أ لا تعني ، بالنسبة لهيجل ، وحدة أ مع نفسها بقدر ما تشير إلى أننا لا يمكن أن نفكر في الهوية دون توسط . فبدل أن يكون هذا المبدأ ما نعتقد أنه كذلك عادة ، وأعني القانون الداخلي والمجرد لفكر مجرد ، ينبغي أن يفهم كحركة تتكون عبرها الذاتية .

لقد بلغ الفكر ، بفضل الجدل ، لحظة انفجرت فيها مبادؤه لتتجاوز نفسها باستمرار . وما ذلك إلا لأنه بلغ مستوى تمكن فيه من أن يرقى إلى مستواه . عندما اصبح الفكر جدلياً افتتح ميداناً ظل مسدوداً لتحديد ماهيته . بفضل الجدل اصبح بامكان الفكر ان يفكر في ذاته . اصبح الفكر تفكيراً وانعكاساً ورجوعاً إلى الذات reflexion .

بيد أن هذا الفكر الذي يفكر في ذاته ، ويفكر فيها بما هو فكر ، لم يكن لينفصل ، بما هو تمثل ، عن موضوعاته . فالفكر لم يبلغ التوسط والوحدة مع موضوعاته الا بفضل الجدل . لذا فإن الحركة الجدلية للفكر ليست عند هيجل مجرد تعاقب لتمثلات وعي الانسان ، تمثلات يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكلوجية . بل إن الحركة الجدلية هي حركة الوجود في كليته . كما أن الفكر ليس فكر إنسان بعينه ، انه لا يدور في دماغ فرد بعينه ويجول بخلده . إن الفكر ، عندما اتخذ بعداً جدلياً ، لم يعد تمثلات سيكلوجية . وحينما نتمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك مجرد تجريد . الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكلوجية . وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة

بعينها . ذلك أن هيجل لا يكتفي بأن يفسر الفكر عن طريق « تأويلات سيكلوجية أو باللجوء إلى نظرية المعرفة »[2] . إن قوانين الفكر ، بما هي قوانين الجدل ، هي قوانين الوجود . « فالوجود هو الفعل المطلق للفكر الذي يفكر في ذاته . والفكر المطلق يشكل وحدة حقيقة الوجود . انه وحدة الوجود »[3] . هل يعني هذا أن هيجل يخرج الفكر عن كل ذات مفكرة ؟ هل يعني أن المثالية المطلقة تغادر « الأرض التي عينها ابو الفلسفة الحديثة » ؟ هل يخرجنا الجدل الهيجلي من فلسفة الذاتية ؟ هل يتجاوز الميتافيزيقا ؟

عندما يحاول هايدغر ان يجيب عن هذه الاسئلة ، ليشقّ « طريقه نحو فكر يعيد النظر في الفكر » ، ينطلق من سؤال الفكر ذاته ويبدأ بالتساؤل عما نعنيه عندما نتحدث عن « قوانين الفكر ومبادئه » . وعند استنطاقه لهذه العبارة يكشف هايدغر أنها تدل على أن الفكر يخضع في فعالياته لقوانين تضبطه . الفكر موضوع هذه القوانين ، والقوانين هي قوانينه . إلا أن أمراً آخر سرعان ما يتجلى وهو أن قوانين الفكر هي صور أساسية للفكر ، ومبادىء الفكر من هوية وعدم تناقض هي قضايا يصوغ بفضلها الفكر صورته . فهذه المبادىء اذن موضوع للفكر ، ولكن هذه المرة بمعنى ان الفكر يضعها . انها من وضعه . الفكر هو الذات التي تضع هذه المبادىء .

يتضح مما سبق ان الميتافيزيقا ، عندما تتحدث عن مبادىء الفكر ، فهي لا تعني فحسب أن الفكر موضوع لتلك المبادىء وإنما فاعلها وواضعها الذاتي . وهذا ما أوضحه كنط ، بعد ديكارت ، عندما بيّن ان كل فكر هو في جوهره كوجيطو ، وأن الفكر يفترض دوماً وحدة الأنا ـ فكر . ان كل تمثل ، بما هو كذلك ، يعود إلى وحدة الأنا ـ أفكر . وبالنسبة لكل فكر يكون الأنا في أنا ـ افكر واحداً بالنسبة لذاته . في وحدة مع ذاته . يكون ذاتاً .

هذا ما أقره فيشته في صيغته الشهيرة أنا = أنا . ان هذه القضية في نظر

---

(2) Ibid PP 277-8

(3) Ibid P 279

فيشته لا تشكل فحسب صورة خاصة من الصور اللامتناهية التي يتخذها مبدأ الهوية وتتخذها القضية · أ = أ كأن نقول كتاب = كتاب ، شجرة = شجرة . بل على العكس من ذلك إن القضية أنا = أنا هي اثبات لفعل الأنا اي للذات التي توضع بفضلها القضية أ = أ وتؤسس . فالقضية أنا = أنا هي التي تؤسس أ = أ . الأولى أكثر اتساعاً من الثانية لا العكس .

وهكذا إن توقفنا عند قوانين الفكر كما كرستها الميتافيزيقا لنسألها سرعان ما نتبين ان الفكر ليس فحسب موضوعاً تنطبق عليه قوانين ومبادىء وانما هو ذات تضع تلك القوانين وتؤسسها . والأهم من ذلك أن الفكر الجدلي ، كما أقامته المثالية الالمانية عندما حاول « تفجير » تلك القوانين لتعني اكثر مما تقول لم يفجرها بما فيه الكفاية ولم ينقلها من الأرض التي بذرت فيها ولا من الشجرة التي ترعرعت فيها . ذلك أن الجدل لا يخرجنا من فلسفة الذاتية . وهيجل ، عندما يوحد الفكر والوجود يرد الوجود إلى موجود أسمى هو المطلق ليجعل المطلق ذاتاً .

إن هيجل يحدد الوجود بالذاتي لا العكس . انه يجعل الذاتي علامة من علامات الوجود ويضع مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود . وهذا أساساً لأنه يضع ذاتية بين الفكر والوجود ويوحد بينهما في ذات واحدة . وعندما يطلق على مبحث الانطلوجيا منطقاً ، فذلك لأنه يعين الوجود موضوعاً للفكر . ولأن الوجود وحده يمكن أن يؤخذ كأساس . وهذا من شأن الفكر أن يحققه بفضل قوة الضم والتوحيد (ليجين) التي تميزه . « وإلا فكيف امكن للوجود ان يمثل من حيث هو الفكر ؟ اللهم لكون الوجود يتعين مسبقاً كأساس ، ولكون الفكر من جهته يرى الوجود كأساس »[4] . إذا كان الجدل الهيجلي منطقاً فذلك لأن موضوع الفكر هو الوجود ولأن هذا الأخير ، منذ أن تحدد كأساس ولوغوس اصبح يستدعي الفكر بما هو مؤسس .

الوجود في الجدل الهيجلي هو إذن موضوع للفكر . انه ما يصنعه الفكر

---

(4) Ibid PP. 291-2

كـأساس . وإذا كـان الوجـود اساسـاً فالفكـر تأسيس . الفكـر « ينـظر » الى الوجود كشيء وعلة أولى . انه « النظر » الى الوجود كأساس مطلق لإقامة كل موجود على اساسـه ووضعه كعلة اولى لكـل الموجـودات ، كموجـود يؤسس الموجودات .

الوجود عند هيجل هو المبدأ الموحد المؤسس الذي يضم النشأة الكليـة للموجودات . لذا فإن المنطق الهيجلي ، الذي هو علم هـذا الوجـود ، عبارة عن انتو - تيو - لـوجيا عـلى حد تعبـير هايـدغر . والجـدل الهيجلي يـردّ جميع الموجودات إلى الـوجود ويـوحد بـين هذا أو تلك . فيجعـل الوجـود موجـوداً أسمى هو علة ذاته وعلة أولى لما تبقى : « اننا نعـطي هنا لكلمـة منطق هـذا المعنى الجوهري الذي يصدق ايضاً على منطق هيجل والذي هو وحده الكفيل بأن يوضحه : واعني انه فكـر يؤسس الموجـود بما هـو كذلـك ويقيمه داخـل الكل المطلق انـطلاقاً من الـوجود كلوغـوس »[5] . بهذا لا يخـرج الجدل عن الميتافيزيقا ولا يتجاوز بنيتها اللاانتو - تيو - لـوجية . ذلك ، لأن « ما يشكـل الميتافيزيقا أساساً هو وحـدة الموجـود بما هـو كذلـك منظوراً إليـه في شموليتـه وسمـوّه »[6] . وان مجاوزة الميتـافيزيقـا ليست رهينـة فحسب بـالكشف عن أن قوانين الفكر تعني أكثر مما تقول ، وإنما أساساً بالتفكير فيما لم يفكر فيه الفكـر الجـدلي ذاته ، ومـا ظل طـيّ النسيـان ، وباعتبـار الوجـود نفسه عـلامـة من عـلامات الـذاتي Le même لا العكس . ولكن من حيث ان الذاتي حـركـة اختلاف . وهذا يعني اعتبار موضوع الفكر « لا الوجود منظوراً إليه مَن حيث ان الموجود يفكر فيه من خـلال الفكر المـطلق » وإنما « الـوجود منـظورا اليه من حيث انه يخالف الموجود »[7] ، وبعبارة اخرى لا الوجـود بما هـو فكر وفكر مطلق وإنما بما هو اختلاف انطلوجي .

---

(5) Ibid PP. 293-4

(6) Ibid P. 295

(7) Ibid P. 282

3 ـ هايدغر ضد هيجل :

في مسألة الذاتية

« ان الـوعي في « فينومينـولوجيـا الروح » هـو حقيقة النفس ، اي حقيقـة ما يشكـل موضـوع الانتربـولوجيـا عند هيجـل . الوعي حقيقـة الانسـان والفينومينولوجيـا حقيقة الانتـربولوجيا . ينبغي ان نفهم الحقيقة هنا بمعناها الهيجلي . في هذا المعنى تكتمل المـاهية الميتافيزيقية للحقيقة ، تكتمل حقيقة الحقيقة . الحقيقة هنا هي حضـور الماهية ومثولها على انها ما كانت عليه . الوعي هو حقيقة الانسان من حيث إن الانسـان يظهـر فيه لنفسه في وجوده الماضي ، فيما كـان عليه، في ماضية المتجـاوز والمحتفظ به » .

J.Derrida: **Marges de la Philosohie** P.143 Minuit, 1972 Paris.

يبدو لأول وهلة أن مسألة الذاتية leproblèmedu sujet ليست مسألـة مطروحة بالنسبة لفيلسوف ينهج نهجا فينومينولوجيـا في كتابـه الاساس الـذي اهداه الى معلمه هوسرل ؛ وان هايدغر لا يحيد عن الفينومينولوجيا ، أي عن فلسفة من فلسفات الذاتية . لهذا فبالرغم مما قاله هو ، وما قيل عن انتقاداته لفلسفة الكوجيطو « فاننا نجـد عنده ، في ذات الوقت امكانيـة فلسفة جـديدة للأنا »[1] . صحيح ان الفينومينولوجيا قد قـامت ضد النـزعة السيكلوجيـة ، وأن هوسرل « لم يدخر جهداً في أن يثبت اننا لا نستطيع أن نـذيب الأشياء في

(1) Ricœur (P): **Le conflit des interprétations** P 224 seuil 1969 paris

الوعي »[2] ، ولكن لا ينبغي ان نخلط بين فلسفة الذاتية وسيكولوجيا الوعي. فالذات ليست هي ما استشعره . « ان القيام ضد النزعة السيكلوجية عند هوسرل ، كان يتجه اساسا ضد ادراج الوعي ضمن كائنات الطبيعة . بيد أنه كان يصون الذات ويحفظها في صميميتها داخل المثالية الترنسندنتالية فالذاتية الترنسندنتالية كانت تؤسس كل معرفة . والقصدية التي كان الوعي يتفتح عن طريقها ، كان تشكل كمحتوى على مستوى الزمان المحايث . وفي نهاية الأمر فإن افعال التفكير noèses وموضوعاته noems القصدية كانت تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته »[3] .

لم تكن « القصدية » اذن بكافية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عن فلسفة الذاتية . ولكن ألم يمهّد هوسرل ، بالرغم من ذلك ، الى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيطو ؟ صحيح ان الفينومينولوجيا ساهمت ، كما يذهب لفيناس ، في انقاذ الانسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية . ولكنها « ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور : فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور ، وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن اطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضع شعور »[4] . ان القصدية افرغت الوعي ، وجعلته دون محتوى . فبفضلها «صفا الوعي ، كما يقول سارتر ، واصبح واضحا كريح شديدة . اصبح الوعي لا يشوبه شيء الآ حركته ليخرج من ذاته . ليس فيه شيء الا دبيبه خارج ذاته . واذا حدث ما لا يمكن حدوثه ودخلتم « في » وعي ما ، يأخذكم الدوار ويقذف بكم الى الخارج ، قرب الشجرة ، وسط الغبار ، لأن الوعي لا « داخل » له .

---

(2) سارتر: «فكرة اساسية في فينومينولوجيا هوسرل: التوحيدية» موجود في Situations I. pp.31- 35 Gallimard Paris 19.

(3) Levinas (E): «Sans identité» in **Humanisme de l'autre Promme** p.109. Fata Morgana Montpellier 1972.

(4) Blanchot (M). «L'Atheisme et l'écriture in Nouvelle revue française. No. 178- 1967.

ليس الـوعي الا ما فيـه خارج . وان هـروبه الـدائم هذا ورفضـه ان يكـون جـوهرا : ذلـك هو مـا يجعل منـه وعيا . تصوروا الآن سلسلة متـرابـطة من الانفجارات تنزعنا عن « ذواتنا » ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها ، بل على العكس من ذلك ، ترمي بنا من ورائها في غبـار العالم الجـاف ، فوق الارض الصلبـة ، وبين الاشيـاء ، تصوروا أننـا ألقي بنا هكـذا وقد اهملتنـا طبيعتنا في عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكترث بنا ، عندئذ تكونوا قد ادركتم المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه هوسـرل بهذه العبـارة العجيبة « كـل شعـور هـو شعـور ب . . . » [. . .] اذا حـاول الـوعي ان يعـود الى ذاتـه ويتحد معها وينغلق على نفسه انعدَم »[5] .

الظاهر اذن ان الفينومينولـوجيا ، حتى إن لم تغـادر ارض الكوجيـطو ، فإنها تمهد لتقويض الاسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية سواء « في شكل النزعات التجريبية النقدية » او « الكنـطية الجـديدة » . يتضـح لنا هـذا اشد الوضوح عند الفيلسوف الفينومينولوجي الذي استـطاع ، وربما لـوحده وفي ظروف لم تكن يسيرة ، ان يدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي ، كالماركسية والتحليـل النفسي . ذاك هو الفيلسـوف الفـرنسي م . ميـرلـو بـونتي الـذي كتب ، وبالضبط تمهيداً لكتاب حول « اعمال فرويد » : « كلما مارسنـا الفكر الفينومينولوجي ، وكلما ازددنا اطلاعا على مشروع هوسرل ، بفضل ما ينشـر من اعماله غير المعروفة ، ازداد تمييزنا لها دقة عن فلسفة الوعي الجديـدة التي كان يعد بها في البداية [. . .] كلما تقدم هـوسرل في تحقيق بـرنامجـه ، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو اشكاليته : فـلا الجسم الـذي هو ذات ـ موضوع ، ولا انسياب الزمن الداخلي الـذي ليس منظومـة من وقائـع الشعور ، ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني ، ولا التاريـخ ، الذي هـو حياتي في الآخر ، وحياة الآخر في ، والذي هو ، مثل الآخر ، موضوع ينفلت مني ، كل هذا لا يمكن ان يفهم كارتباط بين الوعي وموضوعاته »[6] .

---

(5) سارتر: المرجع المذكور آنفا.

(6) Merleau - Ponty (M) Préface du livre de Hesnard **L'œuvre de Freud** pp.7-8 Payot 1960.

بناء على ما سبق ، يبدو أن هايدغر لن يعمل في « انتقاده » لفلسفات الكوجيطو ، الا على التصريح بما هو ضمني عند معلمه . ولكن ، لنعد من جديد لهذه الجدة التي يبرزها ميرلو بونتي هنا والتي ألح عليها سارتر فيما قبل . فهل الجديد في فلسفة هوسرل جديد فيها بما هي فينومينولوجيا ام بما هي ترنسندنتالية ؟ أليس في اثبات البعد الترنسندنتالي للوعي ما يتنافى وكل جوهرية للأنا وكل امتلاء للكوجيطو ؟ ألسنا نجد عند المثالية الترنسندنتالية كل ما اثبتناه الآن بصدد « نقد » الكوجيطو ؟ : فالنقد الكنطي لم يبق ، هو ايضا ، من الذات الا على الأنا كصورة فارغة ، كضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا . وهذا لأن صورة الامان « التي هي صورة الحس الباطني لا تسمح باي تمثل جوهري للأنا . فمنذ كنط لم يعد الكوجيطو جوهريا كما كان عند ديكارت ، منذ كنط اصبح الكوجيطو فارغاً لا « داخل » له . ولكن ، وهذا هو المهم ، لا يعني هذا مطلقا ان كنط قوض فلسفة الذاتية ، وهو سيلفي في الاخلاق والعمل ما فقده في النظر وسيكون فقدانه للذات النظرية « على حساب انتعاش الذات الاخلاقية »[7] .

ان تقويض فلسفة الذاتية لا يعني فحسب نقد الكوجيطو . « وفلسفة الذاتية لم تفتأ تتعرض للانتقاد منذ أن ظهرت وليست هناك فلسفة واحدة للذاتية »[8] . كما ان ذلك التقويض لا يعني اخراج الذات عن ذاتها فحسب . ولا يكفي ان نتحدث عن الجسم والغير والتاريخ لنكون خارج « الوعي » . بل ان فلسفات الذاتية حاولت كلها ، بعد أن أقامت الذات كأساس ، أن تخرج عنها . يرى هايدغر ان مسألة « الاخراج » هذه لم تكن ممكنة الا على ارضية تؤسسها فلسفة الذاتية . « فحينما اصبح الانسان ذاتا sujet ، وبمقدار ما اصبح كذلك ، صار في الامكان ان تطرح بالنسبة اليه مسألة معرفة ما اذا كان يريد ويجب ان يظل مجرد أنا مجاني لا يخضع لأي ضرورة ، أم « نحن » ينتمي الى المجتمع ، وما اذا كان يريد ويجب ان يظل منعزلا ام ينتسب الى

---

(7) Lacoue Labarthe (p)- J.L. Nancy L'absolu litteraire p.44, Seuil 78.

(8) Ricœur (P): op. cit., p.233.

مجموعة بشرية ، وما اذا كان يريد ويجب ان يكون شخصا داخل معسكر أم مجرد عضو ينتمي الى مجموعة في اطار « جسم اجتماعي » ، وما اذا كان يريد ويجب ان يوجد كدولة وامة وشعب ام انسانية عامة للانسان الحديث ، اما اذا كان يريد ويجب الاّ يكون ذاتا الا ككائن حديث فهو كذلك . فحينما يكون الانسان في ماهيته ذاتا حينئذ وحينئذ فحسب ، تطرح امكانية الاغراق في نزعة ذاتية فردانية . ولكن الى جانب ذلك ، لا يكون للنضال ضد الفردانية ، دفاعا عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهود ، من معنى الا حيث يظل الانسان ذاتا »[9] .

كل المسائل الفلسفية التي عرفتها الفلسفات الفينومينولوجية والوجودية والشخصانية لإخراج الذات عن ذاتها ، مثل مسألة الغير والتاريخ والجسم ، لم تكن لتطرح الا لأن تلك الفلسفات كانت فلسفات كوجيطو ! فالاخراج لا يكون الا حيث تقوم الدواخل ، على هذا النحو ، مثلا ، ينبغي ان نفهم عبارة سارتر معلقاً على هوسرل : « كل شيء موجود في الخارج ، كل شيء ، حتى نحن انفسنا ، في الخارج ، في العالم ، بين الآخرين . اننا لا نكتشف انفسنا في عزلة ما، بل في الطريق ، في المدينة ، وسط الجماهير ، شيئا بين الاشياء ، أناسا بين البشر »[10] . بل على هذا النحو ايضا ينبغي أن نفهم كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفتها فلسفة الكوجيطو ابتداء من ديكارت عبر كنط وفيتشه وهيجل حتى هوسرل . . . وسارتر . بل على هذا النحو ينبغي ان تفهم حتى الفلسفات المضادة لفلسفة الكوجيطو والتي قامت ضد الفردانية التي تؤدي اليها تلك الفلسفة لتؤكد على فلسفة جماعية . ان هذه المواقف المضادة ليست ، في نظر هايدغر ، الا محاولات لتغيير مدلول الذات sujét . فبدل أن تكون تلك الذات فرداً قد تصبح طبقة او أمة او دولة او مجتمعا بكامله : « فكل نزعة قومية هي ، على مستوى الميتافيزيقا ، نزعة

---

(9) Heidegger (M): **Chemins** p.121 idées/ gallimard 1980.

(10) سارتر: المرجع المذكور آنفا.

انتربولوجية ، وبما هي كذلك فهي نزعة ذاتية [. . .] . النزعة الجماعية هي ذاتية الانسان على مستوى الكلية ، وهي الصيغة المكتملة لتأكيد هذه الذاتية »[11] .

إن معرفة ما اذا كانت فلسفة ما « تغادر بالفعل أرض الكوجيطو » تقتضي ان نسألها كيف يتعين عندها الموجود وكيف تفهم ماهية الحقيقة ؟ ، لا أن نتساءل ما إذا حاولت أن تخرج عن الذات والوعي لتهتم « بالجسم والغير والتاريخ » ، بعد أن تضع الذات كأساس . ان الكيفية التي يتعين بها الموجود وتدرك بها ماهية الحقيقة هي التي تحدد عصور العالم . ونحن نقول إن ديكارت أقام فلسفة الكوجيطو « لأن الموجود تعين عنده ولاول مرة كموضوع للتمثل ، ولأن الحقيقة تحددت كيقين للتمثل »[12] . وليس هذا بالأمر اليسير « إذ أن ماهية الانسان نفسها ستتحول [. .] ويصبح الانسان مركزا ومرجعا للموجود بما هو كذلك . ولكن هذا لم يكن ممكنا الا شريطة تحول معنى الموجود رأسا على عقب . [. .] لقد اصبح ينظر الى الموجود في كليته على انه لا يوجد حقا ولا يكون موجودا الا إذا كان موضع تمثل وانتاج [. . .] اصبح يبحث عن وجود الموجود ويعثر عليه في الوجود - المتمثل للموجود »[13] . مع ديكارت ابتدأ اكتمال الميتافيزيقا الغربية . « والميتافيزيقا الحديثة بكاملها ، بما فيها فلسفة نيتشه ، لن تحيد قط عن تأويل الموجود الذي اقامه ديكارت ولا عن تأويله للحقيقة »[14] . لقد اصبحت الفكرة موضع تمثل وصارت المعرفة تقوم في وضع شيء ما أمام الذات وانطلاقا من الذات . بهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجوداً يُعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود . صحيح أن هذه الفلسفة ستعرف بعض التحولات

---

(11) Heidegger (M): Lettre sur l'humanisme in **Questions III** p.118 Gallimard 66.

(12) Heidegger: **Chemins** op.cit. p.114.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

كما أن الكوجيطو ، كما سبق أن قلنا ، سيخضع لتعديلات وتقويمات « إلا أن التغيرات الجوهرية التي لحقت الموقف الديكارتي الاساس ، والتي عرفها الفكر الالماني ابتداء من لايبنتز ، لم تتجاوز قط هذا الموقف بأي شكل من الاشكال . بل انها عملت ، على العكس من ذلك ، على توسيع حمولته الميتافيزيقية واضعة بذلك الشروط التي سيعرفها القرن التاسع عشر [. . .] انها عملت على تدعيم الموقف الديكارتي الاساس واتخذت اشكالا جعلتها لا تعرف بكل سهولة »[15] .

معنى هذا أن الفلسفة الهيجلية التي سادت ذلك القرن ، بجميع اشكالها ، ظلت تدور في فلك الميتافيزيقا الديكارتية ، وأن هيجل ظل وفيا لديكارت ، حتى وإن كان يدعي أنه « غادر أرض الكوجيطو » . فالمعرفة المطلقة عند هيجل تجعل من الفكر تمثلا « يؤسس الموجود ، بما هو كذلك ، ويقيمه على أساس الوجود المطلق »[16] وهي لم تحد عن فلسفة الذاتية : « ذلك أن التمثل الهيجلي يجعل الموضوع ماثلا وحاضرا عندما يستحضره أمام الذات . وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها »[17] المطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها ، وهذا في المعرفة المطلقة وعن طريقها . المطلق عند هيجل هو الفكر « اي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته »[18] . والمعرفة المطلقة هي « ذاتية الذات كيقين مطلق »[19] .

المعرفة المطلقة ذاتها لم تحد عن فلسفة الذاتية ولم تتنكر للتحديد الذي اعطاه ديكارت للموجود كتمثل وللحقيقة كيقين . صحيح أن موضوع الوعي سيتخذ بعداً تاريخيا ، كما أن الفكر سيغتني بالواقع ولن يبقى « فكرا مجردا بسيطا بعيدا عن الواقع » ، وأن الأنا سيحتاج إلى توسط ليرتد إلى ذاته ؛

---

(15) Ibid p.129.

(16) Heidegger (M) **Identité et différence** in **Questions I** p.293. Gallimard.

(17) Heidegger: **Hegel et son concept de l'expérience** in **Chemins** p.164.

(18) Ibid. p.159.

(19) Ibid p.164.

ولكن كل هذا ، في نظر هايدغر، لم يؤد إلى تحويل الموقف في جوهره ، ولم يطرح الا لأن الانسان اصبح ذاتا ، ولأن الموجود اصبح موضوع تمثل . فليت مجاوزة الديكارتية زحزحة الكوجيطو وتعديله « ان ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزة ما اقامه ، اي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة . اي الميتافيزيقا . إلا أن المجاوزة هنا تعني طرح مسألة المعنى في اصوله »[20] (الابراز من عندي) .

لن تتم مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية اذن بإخراج الذات عن ذاتها ، نحو الغير والتاريخ والعالم ، وانما باخراج المعرفة عن اليقين ، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن بوادر هذه المجاوزة الفعلية اصبحت تلحظ اليوم في ثورات معرفية اساسية نستطيع أن نجملها في خمس :

1 ـ الثورة اللغوية : فقد علمنا سوسور « أن اللسان لا يعمل بدلالة الذات المتكلمة » « وهذا يقتضي أن الذات (اي الذاتية والوعي بالذات) تقطن اللسان ، وتعمل بدلالته »[21] .

2 ـ ثورة ابستمولوجية : أحلت فلسفة التصور La philosophie du concept محل فلسفة الوعي . بالنسبة لهذه الفلسفة ليست المعاني مَاهيات تمثل بداهة للوعي وانما تصورات ترتبط في بنيات . يقول كافاييس : « ليس هناك وعي مُولّد لمنتوجاته اوحال فيها ، وانما هو يظهر ، عن كل مرة ، في الفكرة في مباشرتها فيضيع فيها ويضيع معها [. . .] . فليست فلسفة الوعي هي القادرة على أن تمدنا بنظرية عن العلم وانما هي فلسفة للتصور »[22] .

3 ـ التحليل النفسي : لقد بيّن فرويد أن الوعي عرض من الاعراض وأنه مكان مفعولات المعاني . كما أوضح لاكان أن الذات ليست « ذاتية » الا

---

(20) Ibid. p.130- 131.

(21) Derrida (V) **Marges** p.16 Minuit 1972.

(22) Cavaillès: **La logique et la théorie de la science** p.76 PVF.

في مجال معين من بنيتها وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها ، أي مجال الأنا . وأن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال . فالذات ليست هي الانسان ولا الفرد . إنها ليست نقطة منفردة وانما بنية معقدة . إنها حامل مفعولات اللاشعور وهي ليست الا مَعْبَراً وقنطرة وحاملا للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي .

4 ـ الثورة البنيوية : وخصوصا عند ليفي ـ ستروس الذي قام ضد بعض الفلاسفة « الذين يفضلون ذاتا بدون عقلانية ليقيم عقلانية بدون ذات » .

5 ـ الثورة التاريخية كما هي عند نيتشه وفوكو .

لقد حاول كل هؤلاء أن يفصلوا المعنى عن الوعي ويخرجوا المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور ، وأن يثبتوا أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكلوجية أو ترنسندنتالية ، وانما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية ، كما حاولوا أن يثبتوا أن الذات ليست فاعلا وانما حصيلة مفاعيل . ولعلهم بذلك قد اسهموا اسهاما فعليا في تقويض فلسفة الذاتية ./.

خاتمة

يطلق هايدغر على التراث الميتافيزيقي « فلسفة الحضور » . وبالفعل ، فنحن نتبين ، من خلال الصفحات السابقة ، أن الكيفية التي تؤرخ بها الميتافيزيقا لنفسها تتم انطلاقا من مفهوم معيّن عن الزمان ، وأن مجاوزة التراث الفلسفي تؤول في النهاية إلى تقويض فلسفة الحضور هذه ، سواء تعلق الامر بحضور الوعي ومثوله امام نفسه ، أو تعلق بمفهوم القراءة والتأويل وحضور المعنى أمام ذات قارئة ، أو تعلق اخيرا بمفهوم الزمان كحاضر أو الكائن كامتلاء ومثول ودوام في الوجود sub- stance .

لقد تبيّنا أن الوعي ، في نهاية الامر ، لا يعطي نفسه للفكر ، كما يقول جاك دريدا ، وفي جميع الاشكال التي يتخذها الا كحضور ومثول امام ذاته إنه تمثل ، وإدراك الحضور لذاته . « وما يصدق على الوعي ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتي بصفة عامة . فمثلما أن مقولة الذات لا يمكن أن يفكر فيها ، ولم يفكر فيها ، دون الرجوع إلى الحضور كجوهر ، فان الذات كوعي لم تدرك قط الا كمثول امام نفسها . إن الامتياز الذي يعطى للوعي هو امتياز للحضور »[1] .

لقد ادرك التراث الميتافيزيقي الكائن من خلال نمط معين للزمان هو

---

(1) Derrida (J): Marges op.cit., p.17.

نمط الحاضر . والزمان هو الذي أمدّ التراث الفلسفي بمفهومه عن الـوجود . لا عجب اذن أن ينصبّ تقويض الميتافيزيقيا على مفهوم الـزمان ، وأن يحمـل عنوان الكتاب الاساس لهايـدغر عبـارة الوجود والزمـان ولا غرابـة أن يحاول معـظم الذين سعـوا إلى مجاوزة التـراث الفلسفي أن يعيدوا النـظر في الزمـان والتاريخ . ويكفي أن نذكر هنا اشارة ماركس في « الايديولوجيا الالمانية » إلى أهمية التاريخ عندما أكد أن « لا علم الا علم واحد هو التاريخ » واشارة نيتشه في « ارادة القوة » عندما قال بـأن « الفلسفة ليست عنـده [. . .] إلا توسيعـا لمفهوم « التاريخ »[2] هذا الإلحاح على مفهوم الزمان والتاريـخ ، أليس هو مـا نجده ايضا عند فرويد[3] وفي مفهومه للاّشعور وفوكو في حفرياته و دريـدا في « الاختلاف » ؟ !

...

(2) Neitzsche (F): **Volonté de puissance** T1 L1 chap. 1 et 112, p.69 Gallimard 34ème éd. 1951.

(3) إن الحاضر بصفة عامة ليس اصليا وإنما هو حاضر يعاد بناؤه ، وليس هناك حاضر حي خالص ، هذه هي القضية الهامة بالنسبة لتاريخ الميتافيزيقا والتي يدعونا فرويد الى التفكير فيها.
(J. Derrida: **L'écriture et la différence»** op.cit.

الفهرست

مقدمة : في مسألة التراث 9
الفصل I : التراث ، الكتابة والايديولوجية 17
1 ـ هايدغر ضد هيجل : الميتافيزيقا والكتابة 19
2 ـ هايدغر ضد هيجل : التيه ومكر التاريخ 31
الفصل II : التراث ، الزمان والتاريخ 45
1 ـ هايدغر ضد هيجل : في مفهوم الزمان 47
2 ـ هايدغر ضد هيجل : في تاريخ الفلسفة 57
الفصل III : التراث ، الاختلاف والهوية : 79
1 ـ هايدغر ضد هيجل : الذاتية والتطابق 81
2 ـ هايدغر ضد هيجل : في الجدل 95
3 ـ هايدغر ضد هيجل : في مسألة الذات 103

خاتمة 115

هايدغر ضد هيجل

التراث والاختلاف

من خلال متابعة إحدى المحاورات الأساسية
التي تعرفها الفلسفة المعاصرة ،
يحاول المؤلف أن يرصد في هذا الكتاب
أصول بعض المفاهيم الفلسفية
التي يقوم عليها الفكر المعاصر كمفهوم
الوحدة والاختلاف والتاريخ والايديولوجية ...
وهي مفاهيم لا تبعد كثيراً عن جدالاتنا ولغتنا .

التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
توزيع مكتبة السائح طرابلس ـ لبنان ـ هاتف ٤٣١٥٤٩ ـ ٠٦